

**Deus e o diabo no Brasil do século XVI:
os jesuítas e a antropofagia ritual indígena**

Ramon Lamoso de Gusmão

**Dissertação de Mestrado em
História do Império Português**

Setembro, 2015

**Deus e o diabo no Brasil do século XVI:
os jesuítas e a antropofagia ritual indígena**

Ramon Lamoso de Gusmão

Orientador: Prof. Doutor João Paulo Oliveira e Costa

**Dissertação de Mestrado em
História do Império Português**

Setembro, 2015

RESUMO

Este trabalho analisa o imaginário e o discurso dos missionários da Companhia de Jesus em relação à antropofagia ritual indígena no Brasil do século XVI. Pretende-se discutir que significados os jesuítas deram a esse costume, e o que representou para o processo de conversão associar a antropofagia ritual aos “diabólicos costumes” descritos por José de Anchieta, Manoel da Nóbrega, Azpilcueta Navarro e outros inacianos. A partir dos relatos sobre a antropofagia feitos nas cartas, discutimos as dicotomias entre civilização e barbárie, humanidade/razionalidade e animalidade, cristãos e gentios, o velho e o novo mundo, céu e inferno. A pesquisa aborda ainda como o discurso demonológico foi usado para ajudar a justificar o projeto missionário e a colonização na América portuguesa. A fonte documental básica são cartas jesuíticas escritas entre 1549 e 1594.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the imaginary and the missionaries Society of Jesus discourse about indigenous ritual cannibalism in Brazil sixteenth century. It intends to discuss the meanings that Jesuits gave to this custom, and which accounted for the conversion process to associate ritual cannibalism to "diabolical traditions" described by José de Anchieta, Manoel da Nobrega, Azpilcueta Navarro and other Jesuits. From the accounts of cannibalism made in the letters, we discuss the dichotomy between civilization and barbarism, humanity/rationality and savagery, Christians and natives, the Old and the New World, heaven and hell. This research also discusses how this way of thinking was used to justify missionary project and colonization in Portuguese America. Documents are letters written by Jesuits between 1549 and 1594.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
1. A EXPANSÃO DA FÉ.....	10
1.1 PADROADO PORTUGUÊS.....	10
1.2 REFORMAS RELIGIOSAS.....	12
1.3 COMPANHIA DE JESUS.....	14
1.4 SUJEIÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA.....	20
2. O RITUAL ANTROPOFÁGICO.....	23
2.1 RELATOS DE CRONISTAS.....	23
2.2 CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE.....	29
2.3 FUNÇÃO SOCIAL DA ANTROPOFAGIA.....	32
2.4 ANTROPOFAGIA REVISITADA.....	34
3. DIABÓLICOS COSTUMES.....	38
3.1 DEMÔNIOS NO INFERNO.....	38
3.2 GUERRA À ANTROPOFAGIA.....	43
3.3 ORIGENS DO DISCURSO DEMONOLÓGICO.....	53
3.4 ANTROPOFAGIA E ACULTURAÇÃO.....	59
3.5 CARTAS JESUÍTICAS.....	65
CONCLUSÃO.....	70
BIBLIOGRAFIA.....	76

Introdução

As referências constantes à antropofagia ritual, nas cartas escritas do Brasil pelo jesuíta José de Anchieta, entre 1554 e 1594, chamaram a nossa atenção para o que o padre definiu como “diabólicos costumes” indígenas. A leitura da epistolografia de Anchieta foi motivada por um trabalho apresentado à disciplina *Interações Socioculturais na Expansão Portuguesa*, no segundo semestre deste Mestrado em História do Império Português. De forma objetiva, esses fatos se somaram ao interesse especial pela dimensão religiosa da Modernidade e deram origem a esta dissertação.

É inegável que a Companhia de Jesus e o projeto missionário na América portuguesa integram um campo de pesquisas bastante explorado por historiadores, antropólogos, teólogos e estudiosos das línguas portuguesa e indígenas. Acompanhamos essa tradição, especialmente nos aspectos históricos, mas também apresentamos contribuições. A principal delas é a análise sistemática das referências à antropofagia ritual em dezenas de cartas jesuíticas do século XVI. Ou seja, buscamos fazer uma releitura de documentos já utilizados como referência por outros pesquisadores.

Há pesquisas importantes a respeito do ritual antropofágico, do contato entre missionários e indígenas, da política de conversão, do imaginário e da religiosidade colonial, e que têm como fonte a epistolografia jesuíta. Mas, são escassas as análises metódicas sobre como esse costume é representado nesse conjunto documental.

Essa lacuna gera algumas questões às quais tentamos responder neste trabalho: Que significados os inácianos deram ao costume ancestral indígena? Os religiosos europeus conseguiram reconhecer a prática nativa de comer a carne dos inimigos mortos como parte de um sistema religioso? Que influências o imaginário demonológico europeu exerceu sobre a visão dos religiosos a respeito dos costumes indígenas? O que significou para o processo de conversão associar a antropofagia ritual aos “diabólicos costumes”?

No momento em que parte das pesquisas sobre o Antigo Regime volta-se com especial atenção para objetos ligados à história política, jurídica, da administração e das instituições, é importante dar continuidade, retomar e aprofundar temas ligados à história cultural e religiosa da Época Moderna. Neste caso, o discurso dos jesuítas sobre a antropofagia ritual indígena na América do século XVI.

Este trabalho certamente contribui também para ampliar o conhecimento a respeito das interações entre missionários e indígenas, no primeiro século de colonização. Trata-se de aspecto especialmente importante, já que está em implantação no Brasil o ensino obrigatório de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. São temas indispensáveis para compreender a América portuguesa, e geram discussões, como a reserva de cotas para negros e indígenas em universidades públicas. Desde que a lei entrou em vigor, instituições públicas e privadas de ensino superior passaram a oferecer cursos de Especialização e até de Mestrado para formar professores.

Voltando ao caráter essencialmente acadêmico, procuramos compreender e analisar o discurso, as visões e interpretações dos jesuítas sobre o ritual antropofágico. Também buscamos esclarecer a partir de quais referências morais e religiosas os inicianos construíram a percepção do “outro”. E neste ponto damos especial atenção ao imaginário demonológico europeu. Tentamos ainda estabelecer se houve unidade de discurso ou divergências entre os inicianos no combate aos “antigos costumes” e a forma como deveria ser conduzida a conversão. Procuramos também relacionar a conversão dos indígenas na América ao contexto do império português e de expansão universal da fé cristã, no início da Época Moderna. Por último, mas não menos importante, analisamos contradições do próprio discurso jesuíta reveladas com bastante intensidade nas correspondências.

A fonte documental são as cartas jesuíticas do século XVI, de autoria de José de Anchieta, Manoel da Nóbrega, Azpilcueta Navarro e outros missionários da Companhia de Jesus que estiveram no Brasil.

Por questões práticas de acesso à documentação, por ser a edição mais atual publicada no Brasil, e também pelo fato de servir de referência para outros pesquisadores, optamos por adotar o conjunto documental dividido em três volumes, publicado em 1988 pela Universidade de São Paulo. Assim, *Cartas Jesuíticas 1 – Cartas do Brasil – Manoel da Nóbrega*; *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*; e *Cartas Jesuíticas 3 – Cartas, Informações e Fragmentos Históricos – José de Anchieta* são as referências básicas e mais importantes desta dissertação.

As correspondências analisadas foram escritas entre 1549, quando os seis primeiros inicianos comandados por Nóbrega chegaram à Bahia, e 1594, data do último ano dos documentos reunidos nestes volumes.

Trata-se de uma pesquisa essencialmente qualitativa, que tem como foco o conteúdo e o significado das correspondências, sem descuidar obviamente do fato de que se trata de uma série. Por isso mesmo, o conjunto documental é interpretado à luz daquele momento histórico, na medida em que a epistolografia jesuíta foi parte de um projeto missionário, com objetivos e funções muito específicas. Analisamos como o caráter edificante característico das correspondências inacianas aparece nesse conjunto documental.

As fontes documentais auxiliares, que trazem relatos da antropofagia ritual e ajudam a cotejar informações das cartas, são textos dos primeiros cronistas do Brasil. Entre elas, *Tratado Descritivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa, e *Tratado da Terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo. Outras fontes documentais auxiliares fundamentais para entender o ritual antropofágico são *Duas Viagens ao Brasil*, do alemão Hans Standen, e *Viagem à Terra do Brasil*, do calvinista francês Jean de Léry.

Esta pesquisa não seria possível, no entanto, sem a base teórica construída ao longo das últimas décadas pela aproximação da História com a Antropologia, por profissionais dos dois campos científicos. É pelo diálogo entre as Ciências Sociais e a História que conseguimos estabelecer o conceito de cultura, a visão sobre o “outro”, o próprio ritual antropofágico e o significado dessa prática entre os indígenas, no Brasil do século XVI.

Fernand Braudel chamou a atenção para as diferenças e semelhanças entre essas ciências vizinhas e a necessidade de aproximação, em artigo de 1958, intitulado *História e Ciências Sociais: a longa duração*. Bem antes, o clássico *Os reis taumaturgos*, de Marc Bloch, já revelava esse intercâmbio disciplinar.

Mas é sobretudo a partir da terceira geração dos *Annales*, na década de 1960, que esse estreitamento entre História e Antropologia passa a ser usado de forma mais sistemática, com métodos próprios. A nossa preocupação, nesta pesquisa, não está na nomenclatura (História das Mentalidades, História Cultural, Nova História Cultural, Antropologia Histórica) e nos importantes debates teóricos que resultaram dessa aproximação. O que nos interessa de fato são os métodos, técnicas e referências usadas por historiadores e antropólogos para estudar o encontro entre europeus e povos nativos.

Por isso, o conceito de cultura que adotamos aproxima-se da “descrição densa” de Clifford Geertz. Segundo o antropólogo norte-americano, a cultura deve ser encarada

“não como uma ciência experimental à procura de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.”

É com base na perspectiva de longa duração, de estruturas quase imóveis como a antropofagia ritual, que os historiadores vão buscar ajuda na Antropologia para pesquisar as sociedades indígenas.

No clássico conjunto de artigos intitulado *A História Nova*, publicado originalmente em 1978, Jacques Le Goff destaca os resultados dessa aproximação. De acordo com o historiador francês, “a teoria fecunda da longa duração propiciou a aproximação entre a história e aquela ciência humana que estudava sociedades ‘quase imóveis’ – a etnologia ou, como se diz mais naturalmente hoje, a antropologia. Daí o interesse crescente pelo nível dos costumes [...], das maneiras de se alimentar, de se vestir, de morar [...]”.¹

Partimos dessa premissa para analisar o discurso demonológico dos missionários jesuítas sobre os costumes nativos. A demonização do “outro” indígena integra doutrina que está no cerne do próprio cristianismo. A ambivalência entre Céu e Inferno, característica da velha cristandade europeia, foi reproduzida na colônia luso-brasileira. Os dilemas e conflitos religiosos do Velho Mundo – incluindo o demônio – foram projetados nos indígenas pelos jesuítas.² Assim, a dicotomia entre civilização e barbárie, que vinha da guerra aos mouros, infiéis, pagãos e protestantes também repercutiu no espaço colonial contra os “diabólicos costumes” indígenas.

Autores que se aproximam dessa linha de pesquisa foram decisivos para alcançar os resultados desejados neste trabalho. Entre eles, destacamos: a historiadora Laura de Mello de Souza, uma das pioneiras do estudo das mentalidades no mundo colonial luso-brasileiro; Ronaldo Vainfas, que traz contribuições importantes a respeito do processo de aculturação; Adone Agnolin, referência contemporânea e responsável pelas pesquisas mais recentes a respeito da antropofagia ritual. É decisiva ainda a contribuição de *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, do cientista social brasileiro Florestan Fernandes.

¹ LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. Tradução Eduardo Brandão. 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63.

² VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 63.

Para além do discurso demonológico sobre os povos nativos da América, é indispensável destacar que entre as heranças mais importantes da chamada primeira globalização, na virada do século XV para o século XVI – e que repercute ainda hoje –, está o encontro e a mistura de seres e culturas.³ Por isso, dedicamos atenção também aos casos de hibridismo, inclusive o envolvimento de portugueses cristãos com os rituais antropofágicos.

A interpretação das fontes documentais evidencia de maneira expressiva, contudo, que nem os processos de acomodação cultural típicos da colônia, envolvendo missionários, colonos portugueses e cristãos nascidos no Brasil conseguiram encobrir e apagar atrocidades cometidas em nome da conquista. A imposição da fé católica, justificada pela demonização do “outro” indígena, foi acompanhada de hibridismos. Repetia-se no Novo Mundo, portanto, parte importante da história do cristianismo.

³ GRUZINSKI, Serge. *A Passagem do Século: 1480-1520 – As origens da globalização*. Companhia das Letras, 1999, p. 109.

1. A expansão da fé

1.1 Padroado português

A conquista de Ceuta, em 1415, é o marco inicial da expansão e formação do império colonial português na Modernidade. A vitória militar, política e geográfica contra os muçulmanos representou a oportunidade de levar adiante a mensagem cristã. A circulação global de mercadorias, pessoas, doenças, ideias e riqueza seria marcada também pela propagação da fé católica. O ideal da cruzada medieval e a guerra santa para derrotar os islâmicos ganhavam novos contornos com a descoberta de outros povos na costa da África, na Ásia e na América.

Após a tomada de Ceuta, além do impulso provocado pelo combate aos infiéis, os portugueses iriam em busca do ouro da Guiné e à procura do mítico Preste João. Presente no imaginário europeu desde a Idade Média, supunha-se um poderoso monarca cristão, uma espécie de rei-sacerdote, cujo domínio se estenderia dos territórios islâmicos no Marrocos até o Mar Negro, provavelmente em algum lugar da Ásia Central. Com o tempo, os conquistadores passaram a acreditar que o reino do Preste João estaria situado na atual região da Etiópia. Havia a crença, entre os portugueses, de que o encontrariam na África para ajudar a combater os muçulmanos.¹

Desde o início, portanto, a religião foi característica do projeto ultramarino português, e não pode ser dissociada das motivações essencialmente políticas, sociais e econômicas que levaram à expansão. Luís Filipe Thomaz lembra-nos que, mesmo não sendo a única e nem a principal causa, o desejo de propagar a fé conferiu unidade ideológica e concedeu um significado universal e transcendente a ser alcançado pelos portugueses.² Vale lembrar, no entanto, que o envio de missionários especialistas, preparados, organizados em torno de uma ordem religiosa e com o propósito claro de conversões sistemáticas só ocorreu de fato no século XVI.

¹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 35-36.

² THOMAZ, Luís Filipe. *Descobrimentos e Evangelização - Da cruzada à missão pacífica*. In: Congresso Internacional de História "Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas" - Actas, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa - Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses - Fundação Evangelização e Culturas, Braga, 1993, p. 125-126.

Na prática, a aliança entre a cruz e a espada, Igreja e Coroa, poder espiritual e temporal foi representada pelo regime do Padroado. Na definição de Charles R. Boxer, “o Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas [...]”³.

Entre os direitos dos monarcas estava “a jurisdição espiritual sobre ‘terras, ilhas e lugares’ até então descobertos ou a ser descobertos pelos portugueses”.⁴ Enquanto vigorou o regime do Padroado, qualquer missionário só pôde ser enviado aos territórios coloniais em ultramar com autorização da Coroa. Da mesma forma, a nomeação de bispos e a criação de uma nova sé dependiam do aval do rei. Igreja e Coroa estavam unidas de tal forma que os missionários e o clero colonial eram tratados pelos reis, segundo Charles R. Boxer, como funcionários do Estado.⁵

A origem do Padroado remonta à guerra santa contra os mouros e à própria formação do estado-nação português na Idade Média. Os cavaleiros que lutavam para derrotar e expulsar os islâmicos da Península Ibérica formavam as ordens, que eram ao mesmo tempo religiosas e militares. Em 1319, o rei dom Dinis fundou a Ordem de Cristo no lugar da Ordem dos Cavaleiros Templários.

A partir do século XV, no tempo do Infante dom Henrique, a liderança da Ordem de Cristo passaria às mãos dos homens da família real. Assim, nas regiões conquistadas com a expansão, além do poder temporal a Coroa passou a controlar também o poder espiritual. Na condição de reis de Portugal e mestres, governadores ou administradores da Ordem de Cristo, eles “tinham o direito do padroado sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticos nos territórios ultramarinos confiados ao Padroado [...]”.⁶

Ainda no século XV, sucessivos decretos e bulas papais garantiram a legitimidade da delegação de poderes concedida por Roma aos monarcas. A bula *Romanus Pontifex*, emitida pelo Papa Nicolau V, em 1455, por exemplo, é identificada pelo historiador Luiz Felipe de Alencastro como o “texto fundador do direito colonial

³ BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 243.

⁴ Ibid., p. 243.

⁵ Ibid., p. 244.

⁶ Ibid., p. 243.

lusitano”. Foi uma maneira de o papa apoiar o espírito de Cruzada dos reis portugueses no combate aos mouros.⁷

Nessa bula, o Infante dom Henrique é exaltado como “verdadeiro soldado de Cristo e defensor da fé”, pelo “desejo de tornar conhecido e adorado o nome glorioso de Cristo mesmo nas regiões mais remotas e até então desconhecidas, e de obrigar os sarracenos e outros infiéis a entrar no rebanho da Igreja”.⁸

Esse documento serviu também como a primeira justificativa oficial, jurídica e religiosa do trato negreiro, visto que considerava justo o comércio e a posse de escravos africanos.⁹ No século seguinte, serviria de pretexto aos jesuítas na defesa da mão-de-obra escrava negra no Brasil, já que estavam empenhados na liberdade e conversão dos indígenas. Em síntese, a *Romanus Pontifex* e outras bulas papais concederam aos portugueses o direito de dominar e subjugar todos aqueles que não fizessem parte da cristandade.

1.2 Reformas religiosas

A continuidade dessa delegação de poderes da Igreja para a Coroa no século XVI pode ser explicada em parte pelo perigo da Reforma Protestante. Enquanto os papas e autoridades eclesiásticas preocupavam-se com o advento e crescimento do protestantismo na Europa, mantinham sob a responsabilidade dos monarcas ibéricos a propagação do Evangelho e a conversão dos pagãos.

O Concílio de Trento (1545-1563), ápice da Contrarreforma católica, reafirmara dogmas e a ortodoxia da Igreja, e transformaria a ação missionária num dos principais deveres do catolicismo¹⁰. Além da ameaça reformista representada por luteranos e calvinistas, a Igreja tridentina combatera a decadência moral de clérigos e fiéis. No caso dos religiosos, especialmente do clero secular, era urgente reverter a ausência de

⁷ ALENCASTRO, L. F. *O Trato dos Viventes - Formação do Brasil no Atlântico Sul*. Companhia das Letras, 2000, p. 23.

⁸ BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 37.

⁹ ALENCASTRO, L. F. op. cit., p. 51.

¹⁰ BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Edições 70, p. 266.

vocação sacerdotal, a formação falha e anacrônica e a falta de compromisso com a função que exerciam.

Com efeito, a principal fraqueza da Igreja no período que antecedeu a Reforma não estava nos abusos financeiros da cúria romana nem no estilo de vida, por vezes escandaloso, dos altos dignitários eclesiásticos, nem nos desregramentos de certos monges, nem no número, seguramente grande, dos padres concubinários. Residia, sim, na muito deficiente instrução religiosa e na insuficiente formação dos pastores de almas, que frequentemente eram incapazes de ministrar eficazmente dos sacramentos e de apresentar de modo válido a mensagem evangélica.¹¹

Ao final de dezoito anos e após várias interrupções, o Concílio de Trento tentou resolver as crises de unidade – potencializada desde o Cisma do Ocidente –, de autoridade e religiosa das quais se ressentia a Igreja. Por isso, foram reafirmados os dogmas atacados pelos protestantes e os sacramentos – como a presença de Cristo na Eucaristia –, a necessidade da fé e das boas obras para a salvação, o culto aos santos, a crença no purgatório, o celibato clerical, a autoridade do papa. O Concílio ainda definiu regras disciplinares para os membros da Igreja.¹²

Além dessas diretrizes, o novo espírito humanista, urbano e burguês do Renascimento exigiu também a reorganização das ordens religiosas e do modo de viver e pregar os valores cristãos. Evitar a perda e ao mesmo tempo conquistar novos fiéis estava entre as metas de Trento que se encaixaram perfeitamente à empresa expansionista de portugueses e espanhóis. Sob a base teórica do universalismo cristão, os conquistadores tiveram como premissa a incorporação de territórios e de almas.¹³

Não por acaso, na carta em que anuncia e descreve a nova conquista e o encontro com os indígenas da América, Pero Vaz de Caminha sugere ao rei D. Manuel I que “não deixe logo de vir clérigo para os batizar” e salvá-los espiritualmente. A tentativa de conversão em massa dos gentios só seria efetivamente iniciada quase meio século depois, por D. João III, diante da necessidade de ocupação efetiva do território, com o envio dos jesuítas. Conquista territorial e espiritual caminhavam lado a lado.

¹¹ DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Editorial Estampa, 1994, p. 137.

¹² SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 25.

¹³ BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Editora Forense, 1978, p. 28.

1.3 Companhia de Jesus

A Companhia de Jesus surge justamente no contexto das Reformas Religiosas na Europa e de formação do império português no mundo. Entre as ordens regulares missionárias, a Companhia foi a que mais se destacou no trabalho de catequese nas regiões contatadas e conquistadas. Os inacianos não viviam enclausurados em mosteiros, tinham sólida formação intelectual e religiosa, senso de disciplina e obediência, facilidade para acomodação e adaptação às culturas locais, e ainda mantinham proximidade com o poder monárquico.¹⁴

O ano de 1534 pode ser considerado como origem da ordem, quando seis estudantes da Universidade de Paris (Simão Rodrigues, Francisco Xavier, Diogo Lainez, Alfonso Salmeron, Nicolau Bobadilha e Pedro Fabro) se uniram ao espanhol Inácio de Loyola. Fizeram votos de pobreza e de castidade e se comprometeram a seguir até Jerusalém para pregar e lutar contra os infiéis. Três anos depois, Loyola e os companheiros viajariam até a Itália em busca da aprovação papal para ir à Terra Santa. Mas aquela que seria a primeira missão foi frustrada pela guerra contra os turcos.¹⁵

Em 1539, o papa Paulo III aprovaria oralmente a criação da nova ordem religiosa. Um ano depois, foi aceita oficialmente pelo mesmo papa, com a bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, que continha a *Fórmula do Instituto*, com os princípios e objetivos da Companhia. Além dos tradicionais votos de castidade, pobreza e obediência, os inacianos inovaram com a inclusão de um quarto voto especial, pelo qual se comprometiam a viajar a qualquer parte para difundir o catolicismo, enviados pelo papa. Com isso, estabeleceu-se o missionarismo, característica mais perceptível e marcante dos jesuítas.

Os princípios e métodos inacianos estão intimamente ligados à vida e às obras do fundador da Companhia. Iñigo Lopez de Loyola nasceu em 1491, no norte da Espanha, em família nobre e rica. Ainda jovem, ingressou nas tropas de Juan Velázquez

¹⁴ BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800*. Edições 70, p. 273-274.

¹⁵ SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 35-36.

de Cuellar. Em 1517, passou a integrar o serviço militar comandado pelo vice-rei de Navarra.¹⁶

Quatro anos depois, um episódio mudaria radicalmente a vida de Loyola. Após ser baleado na perna, durante batalha em Pamplona, passou um longo período de recuperação entretido com livros como *Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia, e outros que tratavam da vida de santos católicos. Esse seria o ponto de inflexão para a vida religiosa marcada pela austeridade, ascetismo e heroísmo, tal como a dos santos que o inspiraram. A conversão de fato ocorreu no mosteiro de Montserrat, na Catalunha, em 1522, quando trocou o uniforme militar e a espada pela vestimenta de peregrino. Em seguida, passou pelo mosteiro de Manresa, onde assumiu em definitivo a vida mendicante e de penitência.¹⁷

Datam dessa época os *Exercícios Espirituais*, obra fundamental de Inácio de Loyola, ainda hoje reverenciada e considerada de valor inestimável pela e para a Igreja. A parte inicial dos *Exercícios* não deixa dúvidas sobre o impacto que eles teriam sobre a nova forma de viver e pregar o Evangelho.

Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme adiante se dirá. Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma, se chamam exercícios espirituais.¹⁸

Em 1523, Loyola seguiu para Jerusalém. Na Terra Santa, visitou os lugares sagrados do cristianismo, mas um ano depois retornou à Europa. Nos anos seguintes, viveu, pregou e estudou em Barcelona, Salamanca e Alcalá, e chegou a ser preso pela Inquisição. A alegação dos inquisidores era a de que ele não estudara e por isso não tinha conhecimento suficiente de Teologia para pregar. Mas ficou preso por apenas dois

¹⁶ WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006, p. 25.

¹⁷ Ibid., p. 25.

¹⁸ LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. Tradução do autógrafo espanhol, 3ª edição, 1999, Livraria A. I. – BRAGA.

meses. Em 1528, seguiu para a Universidade de Paris, onde se juntou ao grupo que fundaria a Companhia de Jesus, seis anos depois.

O ideal de ascetismo criado por Loyola se contrapôs àquela incapacidade do clero medieval de difundir a mensagem cristã, segundo a análise de Jean Delumeau citada anteriormente. Os jesuítas inovaram nos métodos de anunciar a Boa-Nova e de fazer proselitismo religioso.

Como não bastava mais buscar e alcançar apenas a própria salvação, Inácio de Loyola elaborou uma espécie de “concepção militar do labor apostólico, ao mesmo tempo permitindo certa flexibilidade na vida conventual, presa a horários rígidos e fechados muros.”¹⁹ Os “soldados de Cristo” passaram a ser identificados por essa mistura de exercícios espirituais, disciplina e hierarquia rígidas, obediência militar, luta pela conquista de almas nos lugares mais remotos do planeta, martírios e santificações.

A reorganização da Europa em centros urbanos, o desenvolvimento econômico, um novo modo de vida, o contato com outros povos e culturas exigiu novas formas de religiosidade. A educação, com a fundação de colégios, foi um dos pilares da Companhia de Jesus, a primeira ordem da Igreja Católica a adotá-la como um método importante no trabalho de conversão.

A Companhia formava não só seus próprios recrutas, mas uma parcela considerável do clero secular da Europa. Colégios dedicados a treinar padres alemães, húngaros, gregos, ingleses, entre outros, foram colocados nas mãos dos jesuítas e logo se tornaria claro que localizar um arcebispo de Viena que não fosse educado pela Companhia seria uma maluquice.²⁰

A educação jesuíta alcançou respeito de tal magnitude que nomes como Voltaire e Descartes passaram pelos colégios da Companhia na Europa. No final do século XVI, eram mais de 16 mil inacianos e 521 colégios espalhados pelo mundo²¹.

¹⁹ SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 34.

²⁰ WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 65.

Além disso, a pregação por meio de sermões públicos e em púlpitos, e a função de confessores de reis e duques garantiram aos jesuítas mais que influência, certo domínio sobre a vida religiosa católica entre os séculos XVI e XVIII.

Restringindo-se apenas à Coroa portuguesa e ao Brasil, podemos citar o exemplo do poder alcançado pelo Padre Antônio Vieira. Entre 1641 e 1652, foi conselheiro e articulador político, confessor, diplomata, pregador régio, uma espécie de ministro ou assessor sem cargo, mas em quem o rei depositava total confiança. Para um biógrafo, Antônio Vieira foi “o grande protagonista do reinado de D. João IV”²². Foi o fiador do projeto político-profético de legitimação da Dinastia de Bragança, depois de oitenta anos de União Ibérica. Ou, como prefere esse biógrafo, Vieira foi “o jesuíta do rei”.

A acomodação cultural é outra característica indissociável e que representou uma novidade nos métodos jesuítas de evangelização. A plasticidade, flexibilidade e capacidade de adaptação a diferentes realidades locais na Índia, na China, no Japão, em Angola e no Brasil garantiu, se não o sucesso da missão, pelos menos a sobrevivência do catolicismo ou mesmo o peso da religião na identidade de algumas dessas regiões. O Brasil, por exemplo, é hoje o país com o maior número de católicos do mundo, a despeito das discussões e considerações sobre as práticas religiosas e os sincretismos característicos do catolicismo brasileiro.

Na América portuguesa, os missionários adaptaram e acomodaram o cristianismo na língua geral, em que Tupã virou o Deus cristão. Também no Brasil colonial os jesuítas traduziram para os demonólogos europeus os “maus costumes”, como a antropofagia ritual, “conforme a conveniência do emissor e o presumido *outillage mental* do receptor”.²³ O padre Manoel da Nóbrega admitiu essa necessidade, em carta de 1549.

Esta gentildade nenhuma cousa adora, nem conhece a Deus; somente aos trovões chama Tupane, que é como quem diz cousa divina. *E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pae Tupane* [grifo meu].²⁴

²² VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo; Companhia das Letras, 2011, p. 88.

²³ Idem. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 209.

²⁴ *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 99.

Para levar a mensagem cristã àqueles que nem sequer a conheciam e eram tão brutos – segundo ele mesmo descreve –, Nóbrega foi obrigado a traduzir Deus para a língua tupi.

Segundo José Carlos Sebe, a Companhia foi a “própria expressão de Trento”, um retrato da Igreja reformada, que conseguiu responder aos anseios de sobrevivência da Igreja tanto em relação aos protestantes quanto aos problemas internos à própria instituição.

Mas, como ocorreu a aproximação entre a recém-nascida Companhia de Jesus e a Coroa portuguesa? À época do Concílio de Trento e do surgimento da Companhia de Jesus, D. João III era o rei português, chamado de “Rei Pio”, pela forte crença religiosa. O monarca atraiu a nova ordem, deu proteção e apoio aos jesuítas.

As primeiras notícias que chegavam a Portugal sobre a nova ordem jesuítica foram levadas pelo Dr. Diogo de Gouveia, que sugeriu a D. João III que a atraísse para a evangelização das Índias. A fixação do padre Simão Rodrigues em Portugal teve marcantes consequências em relação às posteriores atitudes dos jesuítas no ultramar. Desde então quase todas as naus que partiam rumo às colônias conduziram missionários loiolanos.²⁵

Não por acaso, o mesmo Diogo de Gouveia – que tinha sido reitor do Colégio de Santa Bárbara na Universidade de Paris, origem da Companhia de Jesus – alertou o rei D. João III sobre a necessidade de colonização efetiva do Brasil, com a criação das capitanias hereditárias.

Juntos – o império geográfico, militar e econômico representado pela Coroa portuguesa –, e os inicianos – embaixadores da nova Igreja –, levaram adiante os ideais do universalismo cristão²⁶. A missão inaugural dos jesuítas foi na Ásia. Enviado pelo rei português, Francisco Xavier, o “Apóstolo do Oriente”, aportou em Goa, capital do Estado da Índia, em 1542.

²⁵ SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 56.

²⁶ O conceito de universalismo cristão usado aqui é uma síntese elaborada por BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Editora Forense, 1978, p. 28.

Sete anos depois, em março de 1549, os seis primeiros jesuítas (Manoel da Nóbrega, Azpilcueta Navarro, Antonio Pires, Leonardo Nunes, Vicente Rodrigues e Diogo Jacome) chegaram ao Brasil, junto com o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa. Sob as ordens reais, o governador tinha como objetivo defender, ocupar o território, expulsar os franceses, e acelerar a colonização propriamente dita. Assim o fez, com a fundação da cidade de Salvador.

Além de cuidar da religiosidade dos colonos portugueses, os padres vieram para converter os nativos pagãos, “ignorantes de Deus”, que viviam em uma era pré-cristã, segundo as descrições presentes nas cartas dos jesuítas. Na primeira correspondência enviada do Brasil, em 1549, Manoel da Nóbrega já revelava um discurso e um imaginário que seriam característicos das cartas jesuíticas do século XVI: “são elles tão brutos que nem vocábulos têm”.²⁷

O ritual antropofágico, surpreendente e abominável para os missionários, estava entre as justificativas da alegada bestialidade indígena: “[...] estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns a outros, digo os contrários”.²⁸

As guerras, a captura, a morte e os rituais para comer a carne dos inimigos eram considerados pelos jesuítas obstáculos difíceis de transpor para a conversão dos gentios. Trinta e cinco anos depois da chegada da primeira missão ao Brasil, José de Anchieta relembriaria o início, os percalços da conversão e um relativo progresso no trabalho evangelizador.

Antes da vinda dos Padres [da Companhia] não havia cristandade nem quem pregasse o Evangelho no Brasil: eles o começaram a pregar de propósito, com que se fez muito fruto nas almas, como se vê pelo progresso da Companhia e conversão na Baía e mais capitanias da costa até este presente ano de 1584, e na Baía foi a primeira entrada e casa dos Padres e princípio da propagação da Companhia e algum começo da conversão do

²⁷ *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 72-73.

²⁸ *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 73.

gentio, ao menos nos filhos dos índios, porque os pais estavam ainda então muito duros e agrestes.²⁹

1.3 Sujeição política e religiosa

O patrocínio à atividade missionária no período da Igreja militante da Contrarreforma, na década de 1540, foi uma evolução do pretexto evangelizador usado para a conquista de povos e territórios no início do processo expansionista. A religião foi usada em grande medida com motivações políticas e econômicas, desde a tomada de Ceuta. “A assimilação religiosa e cultural era uma garantia importante da fidelidade das populações submetidas [...]”.³⁰

A malograda tentativa de ocidentalização e cristianização do reino banto do Congo, entre o final do século XV e o início do século XVI, é um exemplo recorrente da necessidade de submissão religiosa no império português.

Para salvar almas e conseguir escravos, os reis da Casa de Avis passaram a tratar os monarcas congolezes como aliados e trabalharam para convertê-los. À conversão do rei Afonso I ao cristianismo, seguiu-se o envio de missionários para o Congo e de príncipes congolezes para serem educados em Lisboa. O resultado mais emblemático foi a consagração de D. Henrique, um dos filhos de Afonso I, como o primeiro bispo negro africano, em 1518.³¹ Não obstante essa vitória dos portugueses, a evangelização do Congo foi frustrada por diferentes motivos que não cabe citar nesta pesquisa.

Vigorava então na Europa o princípio do *cujus regio*, segundo o qual o povo teria que seguir obrigatoriamente a religião do rei. “Assim, era inevitável que os portugueses tentassem aplicar o mesmo princípio nos locais em que efetivamente exerciam o controle [...]”³².

²⁹ *Cartas Jesuíticas 3 – Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 323.

³⁰ THOMAZ, Luís Filipe. *Descobrimentos e Evangelização - Da cruzada à missão pacífica*. In: Congresso Internacional de História “Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas” - Actas, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa - Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses - Fundação Evangelização e Culturas, Braga, 1993, p. 126.

³¹ BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 112.

³² *Ibid.*, p. 88.

No Brasil colonial, jesuítas e outros cronistas enfatizaram a ausência de rei, de uma organização hierárquica e de um poder centralizado entre as dificuldades para subjugar as nações indígenas e convertê-las ao catolicismo.

Em carta de 1551, o jesuíta Leonardo Nunes deixou claro que haveria muito trabalho para converter os indígenas “e uma das principaes causas é que não têm Rei”. O missionário argumentava que “si tivessem um Rei, convertido este, converter-se-iam todos”.³³ Para José de Anchieta, era “gente tão bestial e carniceira, que vive sem lei nem rei”.³⁴

Segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, mais que um objetivo, a conversão religiosa dos nativos era uma necessidade dos portugueses que chegavam para ocupar o novo território: “[...] a sujeição tem de se dar em todos os planos ao mesmo tempo; nisso parecem convergir afinal tanto os jesuítas, quanto os colonos e os administradores. A sujeição política é a condição da sujeição religiosa.”³⁵

José de Anchieta avaliava, em 1584, que “costumes inveterados” dos indígenas, como a poligamia e a antropofagia, seriam “mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição”³⁶. E culpava os colonos portugueses, que escravizavam os indígenas e os impediam de ouvir missa e confessar. Os colonos também eram acusados de se manterem afastados dos ideais cristãos e se aproximarem cada vez mais das licenciosidades e da realidade colonial, por exemplo, com a prática do concubinato.

Nos próximos capítulos, analisaremos de maneira mais detalhada e aprofundada o discurso jesuíta de condenação à antropofagia ritual e a outros “diabólicos costumes” indígenas, e em que medida esse discurso contribuiu para a “sujeição” dos gentios e a efetiva colonização da América.

Neste ponto, vale chamar a atenção para o que observa o historiador José Carlos Sebe: deve-se evitar a simplificação de analisar os jesuítas como meros “aparelhos do Estado” português no projeto expansionista. “Portugal, afinado com os propósitos da modernidade, foi um dos Estados que se utilizou da ação jesuítica. Na mesma medida os

³³ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 120-121.

³⁴ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 243.

³⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de Índios no Século XVI*. Estudos Avançados, v. 4, n.10, 1991, p. 106.

³⁶ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 341.

loiolanos se apoiaram na expansão ultramarina lusitana para fazer valer os próprios compromissos.”³⁷

Ao mesmo tempo em que foi apoiada por ela, a expansão geopolítica e mercantil da Coroa portuguesa facilitou a propagação universal da fé católica. Houve cumplicidade e complementaridade entre os propósitos da Igreja e do Estado português no início da época Moderna.

Em carta de 1549, o padre Manoel da Nóbrega resumiu esse fato em uma frase, pelo menos no que se refere ao Brasil: “Esta terra é nossa empresa”³⁸. Apesar de ambígua, e também por isso, a frase deixa margem para interpretações. Empresa no sentido mercantilista, para a Coroa, e empresa religiosa, para trabalho de catequese são dois dos sentidos mais óbvios diante do contexto em que foi escrita.

Na mesma carta, endereçada ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega implorava que mandasse muitos irmãos “para socorrerem a tantas e tão grandes necessidades, que se perdem estas almas a mingua”. Era urgente ocupar o território e salvar as almas dos gentios, sujeitá-los política e espiritualmente.

³⁷ SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 44-45.

³⁸ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 82.

2. O ritual antropofágico

2.1 Relatos de cronistas

Braços, pernas e outros pedaços do corpo humano sendo devorados por homens, mulheres e crianças. Todos ao redor de uma fogueira onde o banquete insólito era transformado, à primeira vista, em alimento. Essa é uma das famosas cenas sobre o ritual antropofágico tupinambá, no Brasil do século XVI, gravadas pelo editor Theodor de Bry.

As gravuras de Bry ilustraram uma versão de 1592 da *História Verídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com esta impressão*. Este é o título original da obra escrita pelo jovem arcabuzeiro e mercenário alemão Hans Staden sobre o canibalismo dos tupinambá.

O primeiro contato de Staden com o Brasil data de 1549, quando esteve nos atuais estados da Paraíba e de Pernambuco, vindo de Portugal. Nas descrições e observações que fez sobre a América portuguesa nesta primeira viagem, há relatos de ataques dos “selvagens” caetés contra a localidade de Igaraçu, dominada pelos portugueses, e também de um conflito contra navio francês na Paraíba. No entanto, não fez nenhuma referência à antropofagia que transformaria a obra em fonte histórica indispensável sobre os primórdios da colonização e os costumes indígenas.

Já na segunda expedição, de 1550, o alemão partiu em um navio espanhol. Passou dois anos na ilha de Santa Catarina, no sul do litoral brasileiro, por conta de naufrágios de navios que iriam levá-lo ao Rio da Prata, destino final da viagem. Com o intuito de fretar um navio português para chegar aos domínios espanhóis, navegou para a então capitania de São Vicente, ao norte da ilha de Santa Catarina.

Em São Vicente, aceitou trabalhar para os colonos portugueses em uma fortificação. A meta era defender o território conquistado dos inimigos carijós, ao sul, e

especialmente dos tupinambá, ao norte. Segundo Staden, estes já tinham causado “muitas perdas aos portugueses, que por isso devem tomar grande cuidado com eles [...]”¹.

Enquanto prestava o serviço à Coroa portuguesa, foi capturado pelos tupinambá, de quem permaneceu prisioneiro por nove meses, ameaçado constantemente de ser devorado em ritual antropofágico. No relato, Staden consegue interpretar que o sentimento de vingança movia a guerra e todo o ritual para matar e comer os inimigos capturados em combate.

É possível afirmar, com base exclusivamente no que está escrito em diferentes trechos da obra, que o mercenário alemão enxergou uma lógica interna e um sentido por trás do festim canibal. O que à primeira vista poderia ser considerado alimento como a tradicional farinha de mandioca indígena, era, segundo as interpretações de Staden e de outros cronistas que veremos adiante, um alimento simbólico. Fazia-se necessário consumir a vingança contra os inimigos e reverenciar os antepassados mortos.

Nos primeiros dias de cativo, afirmou que os indígenas queriam vingá-lo, acreditando ser Hans Staden um português. “Disseram ainda que os portugueses tinham despedaçado a tiros um dos braços do pai dos dois irmãos que me tinham capturado, causando sua morte. Queriam agora vingar a morte do pai em mim”.²

Staden teve mais sorte. Ao contrário de outros prisioneiros que acabaram devorados, o aventureiro alemão conseguiu escapar. São inúmeros os trechos nos quais descreve em detalhes a captura, a morte e o preparo do banquete de carne humana.

Em uma dessas passagens, faz referência à participação do “chefe mais importante” dos tupinambá. “[...] Cunhambebe tinha diante de si um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a frente à minha boca e perguntou se eu também queria comer.”³ Em outra passagem do livro, chama a atenção para os rituais que antecederiam e que acompanhavam o preparo e o consumo da carne dos inimigos.

¹ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p. 56. Esta é uma tradução da obra de Staden para o português, a partir da edição alemã atualizada por Karl Fouquet publicada em São Paulo, em 1941, pela Sociedade Hans Staden.

² Ibid., p. 74.

³ Ibid., p. 110.

Muita gente reuniu-se, beberam, cantaram e fizeram uma grande festa. No dia seguinte, depois da bebedeira, esquentaram mais uma vez a carne assada e a comeram. A carne do outro, Jerônimo, no entanto, estava dependurada dentro de um cesto, na cabana onde eu estava, e ficou sobre o fumeiro durante umas três semanas [...] Havia um motivo para ela ficar tanto tempo sobre o fogo sem ser comida. O selvagem a quem pertencia se chamava Paraguá. Ele tinha saído em busca das raízes necessárias para a preparação da festa que precede a comida.⁴

Staden revela que o preparo da tradicional bebida alcoólica fermentada de milho ou mandioca era um sinal de que mais um inimigo morto estava prestes a ser devorado. “Como é de costume deles quando querem comer um homem, preparam uma bebida de raízes que chamam de cauim. Somente depois da festa da bebida é que o matam”⁵.

Além de Hans Staden, diversos cronistas relataram o uso do cauim como parte importante e indissociável do ritual antropofágico tupinambá. Jean de Léry, em *Viagem à terra do Brasil*, fornece detalhes preciosos. “Quando querem divertir-se e principalmente quando matam com solenidade um prisioneiro de guerra para o comer, é seu costume [...] beber o cauim amornado e a primeira coisa que fazem as mulheres é um pequeno fogo em torno dos lotes de barro para aquecer a bebida”.⁶

O calvinista francês – que viveu no Brasil em meados do século XVI, durante a tentativa de ocupação francesa no Rio de Janeiro –, fez uma das mais ricas descrições da antropofagia. Segundo Léry, os inimigos capturados em guerra eram levados para as aldeias, deviam ser bem alimentados e recebiam mulheres, que podiam ser até mesmo as filhas ou irmãs dos captores. O dia da execução não era marcado com antecedência, mas as aldeias vizinhas eram avisadas quando decidiam matá-los.⁷

O ritual começava com os indígenas dançando, cantando e bebendo cauim, inclusive o prisioneiro. Após horas de celebração, o cativo era amarrado com cordas de algodão na cintura e seguia uma espécie de procissão pela aldeia. Os prisioneiros, no entanto, não demonstravam qualquer tipo de remorso. Ao contrário, reafirmavam a bravura e a necessidade da vingança para manter vivo o costume.

⁴ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p. 113.

⁵ Ibid., p. 91.

⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Biblioteca do Exército-Editora, 1961, p. 107.

⁷ Ibid., p. 154-155.

Não se imagine, porém que o prisioneiro com isso se deprima. Ao contrário, com audácia e incrível segurança jacta-se as suas proezas passadas e diz aos que o mantêm amarrado: “Também eu, valente que sou, já amarrei e matei vossos maiores”. Cada vez mais feroz volta-se para ambos os lados exclamando para uns e outros: “Comi teu pai, matei e moqueei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes a nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenço hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar”.⁸

O ápice do ritual era o momento da morte, e se encerrava com o simbolismo representado pelo consumo da carne do inimigo. O prisioneiro era executado com uma pancada, normalmente na testa ou na nuca, ainda de acordo com a descrição de Jean de Léry.

Imediatamente depois de morto o prisioneiro, a mulher [...] coloca-se junto do cadáver e levanta curto pranto; digo propositadamente curto pranto porque essa mulher, tal qual o crocodilo que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sobre o marido morto, mas sempre na esperança de comer-lhe um pedaço. Em seguida, as outras mulheres, sobretudo as velhas, que são mais gulosas de carne humana e anseiam pela morte dos prisioneiros, chegam com água fervendo, esfregam e escaldam o corpo a fim de arrancar-lhe a epiderme; e o tornam tão branco como na mão dos cozinheiros os leitões que vão para o forno. Logo depois o dono da vítima e alguns ajudantes abrem o corpo e o espostejam com tal rapidez que não faria melhor um carnicheiro de nossa terra ao esquartejar um carneiro. E então, incrível crueldade, assim como os nossos caçadores jogam a carniça aos cães para torná-los mais ferozes, esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, e as pernas com o sangue inimigo a fim de torná-los mais valentes. [...] Todas as partes do corpo, inclusive as tripas depois de bem lavadas, são colocadas no moqué, em torno do qual as mulheres, principalmente as gulosas velhas, se reúnem para recolher a gordura que escorre pelas varas dessas grandes e altas grelhas de madeira; e exortando os homens a procederem de modo que elas tenham sempre tais petiscos, lambem os dedos e dizem: *iguatú*, o que quer dizer "está muito bom". [...] Quando a carne do prisioneiro, ou dos prisioneiros, pois às vezes matam dois ou três num só dia, está bem cozida, todos os que assistem ao fúnebre sacrifício se reúnem em torno dos moquéns, contemplando-os com ferozes esgares; e por maior que seja o número de convidados nenhum dali sai sem o seu pedaço. *Mas não comem a carne, como poderíamos pensar, por simples gulodice, pois embora confessem ser a carne humana*

⁸ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Biblioteca do Exército-Editora, 1961, p. 155.

*saborosíssima, seu principal intuito é causar temor aos vivos. Move-os a vingança [grifo meu], salvo no que diz respeito às velhas, como já observei. Por isso, para satisfazer o seu sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção porém dos miolos, em que não tocam.*⁹

Léry consegue perceber que o sentimento de vingança movia todo o ritual antropofágico, desde a guerra até o festim canibal. Hans Staden chegou a conclusões semelhantes, que reitera em diversos momentos do relato sobre o que viu e viveu durante o tempo em que foi prisioneiro dos tupinambá: “Não fazem isto para saciar sua fome, mas por hostilidade e muito ódio. Tudo isso fazem-no por grande inimizade [...]”¹⁰. O arcabuzeiro alemão ressalta que os algozes sempre afirmavam, antes de matar os inimigos, que desejavam executá-lo “porque a sua gente [do prisioneiro] também matou e comeu muitos dos nossos [dos algozes]”. E os prisioneiros invariavelmente respondiam que tinham muitos amigos que saberiam vingar-lhe após a morte¹¹.

O ritual antropofágico é descrito de forma quase idêntica por outros cronistas que viveram na América portuguesa e presenciaram aquele costume tão caro aos tupinambá. Um exemplo é o português Pero de Magalhães Gândavo, no *Tratado da Terra do Brasil*. Gândavo também identifica o desejo de vingança como motor e renovador do simbolismo antropofágico.

Algun braço, ou perna, ou outro qualquer pedaço de carne costumam assar no fumo, e tê-lo guardado alguns meses, para depois quando o quiserem comer, fazerem novas festas, e com as mesmas cerimônias tornarem a renovar outra vez o gosto desta vingança, como no dia em que o mataram, e *depois que assim chegam a comer a carne de seus contrários, ficam os ódios confirmados perpetuamente, porque sentem muito esta injúria, e por isso andam sempre a vingar-se uns dos outros* [grifo meu] [...].¹²

Gabriel Soares de Sousa é outro cronista português que viveu na colônia no século XVI e faz referência ao costume tupinambá de comer a carne dos inimigos mortos. No *Tratado Descritivo do Brasil*, ele afirma que os indígenas de aldeias

⁹ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Biblioteca do Exército-Editora, 1961, p. 157-158.

¹⁰ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p. 157.

¹¹ *Ibid.*, p. 164.

¹² GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*. Edições do Senado Federal. Brasília, 2008, p. 147.

vizinhas eram presenteados com o “o seu quinhão de carne que lhe deram do morto, assada do moquém para as suas aldeias, onde como chegam fazem grandes vinhos para, com grandes festas, segundo sua gentilidade, os beberem sobre esta carne humana que levam, a qual repartem por todos da aldeia, para a provarem, e se alegrarem em vingança de seu contrário que padeceu [...]”.¹³

A antropofagia ritual também está entre os temas mais recorrentes no conjunto das cartas jesuíticas enviadas no primeiro século da ocupação portuguesa na América. O discurso jesuíta sobre a antropofagia é o objeto principal desta dissertação.

Se muitos missionários, notadamente os jesuítas, tiveram o privilégio ou o dissabor de presenciar o ritual antropofágico e narrar o que viram nas cartas enviadas do Brasil, outros tiveram menos sorte e foram devorados pelos indígenas. O caso mais emblemático de um religioso martirizado pelos nativos no século XVI é o do primeiro bispo do Brasil. Em 1556, quando regressava para Portugal, foi vítima de um naufrágio ainda na costa brasileira, conforme contou o jesuíta Simão de Vasconcelos.

Em humma enseada, junto a este rio, alguns annos depois, succedeo o triste desastre do naufragio do Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha, primeiro do Brasil, que dando n'ella à costa, foi cattivo dos Indios Caetés, crueis, e deshumanos, que conforme o rito de sua gentilidade, sacrificárão à gula, e fizerão pasto de seus ventres, não só aquelle santo varão, mas tambem a cento e tantas pessoas, gente de conta, a mais d'ella nobre, que lhe fazião companhia voltando ao Reino de Portugal.¹⁴

Mortes como a do bispo Sardinha intensificaram a aversão, a repulsa e o combate dos colonizadores e missionários ao ritual antropofágico. Muito mais que isso, o costume tupinambá abriu aos europeus a possibilidade de comparação e reflexão sobre a realidade que viviam no Velho Continente. O contato com o “outro” gerou questionamentos até sobre a condição humana.

¹³ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil*, p. 328.

¹⁴ VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Volumes 1 e 2). Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865, p. XLVIII.

2.2 Civilização e Barbárie

Na Europa, até o início do século XVI, a referência a um Deus único mantinha uma ordem cosmológica e histórica. A religião e as instituições cristãs garantiam um código de conduta moral, seja na vida privada ou no ambiente público.¹⁵ Mas a cisão da cristandade entre católicos e protestantes gerou uma série de impactos e consequências, como as guerras religiosas, que Michel de Certeau chama de “terapêuticas violentas contra a hemorragia dos sistemas integradores”.¹⁶ O historiador francês vai além e afirma que a descoberta de novas formas de crença e religião no Novo Mundo, na Ásia e na África acelerou o processo de desintegração das estruturas existentes na Idade Média.

Tomando por referência o que ocorria no Velho Mundo, o missionário calvinista Jean de Léry comparou a “selvageria” dos antropófagos brasileiros às vítimas trucidadas pelas guerras religiosas na Europa. Léry faz alusão à famosa noite São Bartolomeu, em 24 de agosto de 1572, quando milhares de huguenotes foram mortos na França. O contato com os tupinambás levou o pastor protestante a refletir sobre o conceito de “selvagem” e a relativizar a antropofagia.

E que vimos em França durante a sangrenta tragédia iniciada a 24 de agosto de 1572? Sou francês e pesa-me dizê-lo. Entre outros atos de horrenda recordação não foi a gordura das vítimas trucidadas em Lyon, muito mais barbaramente do que pelos selvagens, publicamente vendida em leilão e adjudicada ao maior lançador? O fígado e o coração e outras partes do corpo de alguns indivíduos não foram comidos por furiosos assassinos de que se horrorizam os infernos? Depois de miseravelmente morto não picaram o coração a *Coeur de Roi*, confessor da religião reformada em Auxerre, não lhe puseram os pedaços à venda e não os comeram afinal, para saciar a raiva, como mastins? Milhares de testemunhas desses horrores, nunca dantes vistos em qualquer povo, ainda vivem, e livros já impressos o atestam à posteridade. Não abominemos, portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. *Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só*

¹⁵ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História* – 3. ed. – Rio de Janeiro. Forense, 2011, p. 152.

¹⁶ *Ibid.*, p. 155.

investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas [grifo meu].¹⁷

Michel de Certeau dedica um capítulo inteiro do clássico *A Escrita da História* à análise do conteúdo e do discurso de *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry. Certeau identifica na obra do calvinista francês uma origem remota da etnologia como campo científico, pois se trata de um relato que “produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro.”¹⁸ O “outro” observado e discutido por Léry são os tupinambá do litoral brasileiro, com quem conviveu por três meses, entre 1557 e 1558.

Segundo Michel de Certeau, o missionário francês inaugura uma tradição repetida por relatos de viagem dos quatro séculos seguintes, com o estabelecimento de analogias e dessemelhanças entre “o cristianismo da Escritura” e as “tradições orais do mundo selvagem”.

No quadro complexo traçado por Michel de Certeau, Jean de Léry sustenta, ao longo do texto, a diferença entre o civilizado e o selvagem. Por exemplo, dançar, beber cauim e festejar são considerados a “ocupação ordinária” dos tupinambás, em oposição ao trabalho dos cristãos europeus mercantilistas. “Esse mundo de lá, festivo, condenado, ameaçador, reaparece exilado no fim do universo, na margem extrema da empresa conquistadora”¹⁹.

Na análise de Certeau, Léry completa um ciclo, um estudo etnológico, como observador participante. Esse ciclo começa em Genebra, atravessa o Atlântico (marco da separação entre “o mundo de cá” e “o mundo de lá”), passa pela tentativa frustrada de criação de uma comunidade calvinista na Baía de Guanabara (a França Antártica), o contato com os tupinambás, e o retorno à Europa. Vinte anos depois, já como pastor protestante na França, publica o relato. Para Certeau, o selvagem descrito por Léry também representou um retorno às transgressões rejeitadas pela sociedade europeia de fins da Idade Média e início da Era Moderna.

Montaigne é outra fonte indispensável de análise a respeito dos costumes dos selvagens do Novo Mundo. *Sobre os canibais*, parte dos famosos *Ensaio*s, foi escrito com a ajuda de um homem que viveu por aproximadamente dez anos “nesse outro

¹⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Biblioteca do Exército-Editora, 1961, p. 162.

¹⁸ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História* – 3. ed. – Rio de Janeiro. Forense, 2011, p. 228.

¹⁹ *Ibid.*, p. 254.

mundo que foi descoberto em nosso século, no lugar onde Villegaignon veio a terra e que batizou de França Antártica”, conforme afirma o próprio Montaigne.

A descrição do ritual antropofágico tupinambá, apesar de Montaigne nunca tê-lo presenciado, é bastante semelhante a todas as citadas anteriormente. O que nos interessa, no entanto, é a apreciação moral que Montaigne faz desse costume e, porque não dizer, da própria condição humana.

Ele aprofunda ainda mais a relativização que observamos em Léry: “[...] acho que não há nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume.” Ainda que discordasse do pressuposto, para Montaigne as referências de verdade e razão eram determinadas segundo os costumes do próprio país, onde residiria a perfeição religiosa, política e de todas as outras coisas.²⁰

E de maneira surpreendente, colocando-se à frente do próprio tempo, Montaigne afirmou que os europeus ultrapassavam os “selvagens” do Novo Mundo em “toda espécie de barbárie”. Isso porque os tupinambá praticavam uma “guerra nobre e generosa”, que não tinha outro objetivo senão a busca da virtude. Ao contrário das potências expansionistas europeias, os indígenas não lutavam “pela conquista de novas terras”, porque consideravam supérfluo tudo que ia além das necessidades naturais.²¹

O filósofo usa como exemplo o modo de agir dos portugueses na América do século XVI para aproximar os conceitos de selvageria e barbárie em povos com costumes aparentemente tão distintos. Segundo Montaigne, os portugueses matavam os tupinambá enterrando os corpos até a cintura. Em seguida flechavam e enforcavam os inimigos. Os indígenas passaram a crer que esse método de matar possuía um teor de vingança e crueldade maior em relação ao tradicionalmente praticado no ritual antropofágico. Por isso, segundo Montaigne, teriam começado a adotar a nova técnica. “Não fico triste por observarmos o horror barbaresco que há em tal ato, mas sim por, ao julgarmos corretamente os erros deles, sermos tão cegos para os nossos.”²²

Assim como Jean de Léry, Montaigne também recorre aos horrores praticados “a pretexto de piedade e religião”, “não entre inimigos antigos, mas entre vizinhos e

²⁰ MONTAIGNE, Michel de. *Sobre os canibais*. In: Os ensaios: uma seleção. Penguin/Companhia das Letras, São Paulo, 2010, p. 145.

²¹ Ibid., p. 151.

²² Ibid., p. 150.

compatriotas” na Europa e, mais especificamente na França do século XVI, para comparar o grau de “civilização” de um lado e de outro do Atlântico. “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, fazê-lo ser mordido e esmagado pelos cães [...] do que em assá-lo e comê-lo depois que está morto.”²³

Montaigne encerra o ensaio com ironia, destacando o caráter e a coragem dos guerreiros indígenas com quem teria conversado em Rouen, em oposição a um dos costumes selvagens que mais chamava a atenção dos europeus e atentava contra a moral cristã. “Tudo isso não é tão mau assim: mas ora! eles não usam calças.”

2.3 Função social da antropofagia

É decisiva para os estudos sobre a antropofagia ritual a contribuição de *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, do cientista social brasileiro Florestan Fernandes. Em uma análise de valor histórico-antropológico incomparável, a tese de doutorado de 1951 identifica e interpreta o sacrifício humano dos tupinambá como um componente associado ao sagrado.

Com base nas obras de Jean de Léry, Pero de Magalhães Gândavo, Hans Staden, José de Anchieta e outros que presenciaram e descreveram o festim canibal, Florestan Fernandes conclui que a antropofagia tupinambá era essencialmente ritual, “de modo que a ingestão da carne dos inimigos sacrificados possuía um significado simbólico e mágico”.

A pesquisa traz interpretações importantes e com uma riqueza impressionante de detalhes acerca da preparação dos guerreiros, das armas usadas, das formas de combate, da movimentação das tribos pelo território, e das relações entre a guerra e a estrutura social. Ainda que todos esses aspectos sejam indispensáveis para compreender a antropofagia, por uma questão metodológica e prática vamos atentar para o que o sociólogo classifica de “o significado e a função dos ritos de ‘destruição’ dos inimigos”.

Fernandes é enfático na defesa da vingança como motivo principal e explicação das guerras tribais, encerradas com o ritual antropofágico. O tratamento e as ameaças

²³ MONTAIGNE, Michel de. *Sobre os canibais*. In: Os ensaios: uma seleção. Penguin/Companhia das Letras, São Paulo, 2010, p. 150.

aos prisioneiros que esperavam para serem devorados eram parte da simbologia. Estavam associados “ao desejo e à necessidade de vingança”, pelo estabelecimento de relações entre parentes e amigos mortos pelos rivais.²⁴ A vida do cativo era uma espécie de oferenda aos parentes ou antepassados massacrados, “em cuja memória deveria ser morto e ingerido ritualmente”²⁵.

[...] na vida religiosa dos tupinambá, pelo menos na forma pela qual ela foi descrita pelos cronistas, a guerra jogava papel de *conditio sine qua non*. Todo o complexo sistema de ritos de comunicação com os antepassados e os fundamentos em que ele se assentava subordinavam-se ao sacrifício de vítimas humanas.²⁶

Não por acaso, as obrigações e responsabilidades de cada indivíduo na vingança eram muito bem definidas. Quanto mais próximo fosse o parentesco com o morto, mais importante seria o papel do guerreiro no grupo responsável pelo combate e captura do inimigo.

A morte de um rival representava, para o executor, um rito de passagem. Os jovens, além de adquirir um novo nome, saltavam para a categoria de homem. Já os guerreiros experientes ganhavam mais poder, carisma e prestígio no funcionamento de uma estrutura social complexa.²⁷ Essa reputação dizia respeito inclusive à poligamia: quanto mais sacrifícios tivesse praticado o guerreiro tupinambá, mais mulheres teria à disposição.

Além da necessidade de vingar os antepassados mortos pelos adversários e purificar os executores, Florestan Fernandes interpreta o canibalismo ritual tupinambá também como uma intenção de “intimidar os inimigos”, conferindo um “domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga”. Essa hipótese leva o autor a definir necessariamente a antropofagia como parte de um sistema circular, também chamado por ele de “dialética interna”, na medida em que “o sacrifício não era causado pela ação dos inimigos, mas por necessidades dos ‘espíritos’ do parente morto por eles”.

²⁴ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3ª ed. – São Paulo: Globo, 2006, p. 103.

²⁵ Ibid., p. 107.

²⁶ Ibid., p.194-195.

²⁷ Ibid., p.188

Como bem observou Jean de Léry, a principal intenção não era saborear a carne dos mortos como alimento, mas “causar temor aos vivos”, movidos pelo que Florestan Fernandes classifica de uma necessidade mágico-religiosa de vingança.

2.4 Antropofagia revisitada

Como já afirmamos na Introdução deste trabalho, é a aproximação da História com a Antropologia, especialmente a partir da terceira fase dos *Annales*, que abre a possibilidade de estudar e compreender o processo de expansão e colonização, inclusive a formação do império português, sob novos pontos de vista. Passam a ser valorizados os estudos ligados às interações e ao processo de aculturação, às mentalidades, religiosidades, aos costumes dos povos nativos da América, África e Ásia, e como esses costumes foram tratados e interpretados pelos colonizadores europeus.

Por isso, trazemos à discussão outros autores contemporâneos que revisitam o tema do encontro europeu com a antropofagia tupinambá. A intenção não é fazer uma revisão da literatura historiográfica e antropológica das últimas décadas, mas ressaltar que esse campo de pesquisa permanece atual e com aspectos ainda por serem explorados.

O historiador italiano Carlo Ginzburg, por exemplo, volta à temática geral do encontro entre o Velho e do Novo Mundo, na famosa coletânea de artigos intitulada *O fio e os rastros*. Um dos artigos é dedicado exclusivamente ao ensaio de Montaigne *Sobre os canibais*.

Ginzburg concluiu que a atração de Montaigne pela distância e pela diversidade, seja em termos estéticos ou intelectuais, levou o filósofo francês a “considerar os indígenas brasileiros como indivíduos que pertenciam a uma civilização diversa e distinta”²⁸. Ginzburg lembra que o olhar etnográfico apurado de Montaigne, apesar de nunca ter estado na América, conseguiu registrar a visão dos canibais sobre a sociedade europeia de então e relativizar os conceitos de “civilização” e “barbárie”.

²⁸ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 77.

Mais recentemente, o historiador Adone Agnolin tem dedicado tempo à pesquisa, aos artigos e livros sobre a antropofagia ritual indígena, como ela foi descrita, interpretada pelos europeus e também como ajudou a formar visões divergentes sobre “civilização” e “barbárie”. Como já discutimos a função da antropofagia, vamos dar atenção ao que o autor analisa sobre “os resultados” do contato europeu com esse costume.

Partindo de uma base conceitual histórico-antropológica, mais especificamente da Escola Italiana de História das Religiões, Agnolin reforça o caráter ritualístico da antropofagia tupinambá: “os rituais de captura, de ‘construção’ da afinidade (do prisioneiro com a sociedade que o recebia), de execução, de restauração do equilíbrio da cosmologia indígena Tupi (através do mecanismo da vingança), de renomeação do executor mostram a complexa elaboração simbólica do ato de comer do canibalismo Tupi”²⁹.

Se, para os tupinambá, a prática antropofágica representava a manutenção da “identidade cultural”, uma “necessidade fundamental [...] de viver em sociedade, continuando a alimentar a própria cultura”, o encontro entre colonizadores e indígenas, segundo Adone Agnolin, provocou reviravoltas na forma como europeus enxergavam a si próprios.

[...] ao redor da prática antropofágica americana, começa a tecer-se um sistema de traduções – tanto da alteridade americana em face da Europa, quanto das novas e inquietantes alteridades culturais européias – que contribui para que as considerações sobre a colonização da América se tornem, por exemplo, um pretexto para os propagandistas da fé católica porem a nu os horrores da Reforma. De fato, a Europa torna, na esteira da Antigüidade clássica, a falar de si através da imagem dos gentios bárbaros que teimam em comer carne humana.³⁰

Aspecto pouco explorado pela historiografia é a relação entre o costume antropofágico e a política de alianças costuradas pelos colonizadores portugueses e franceses com os diferentes grupos indígenas, sob o pano de fundo da disputa colonial.

²⁹ AGNOLIN, Adone. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*, p. 136. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000100005. Acesso em: junho de 2014.

³⁰ Ibid, p. 132.

Na tese de doutorado *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*, a antropóloga Maria Cristina Pompa relembra que Hans Staden conseguiu identificar como esse complexo jogo de alianças ocorria no início da ocupação territorial.³¹

Logo após ser capturado pelos tupinambá – inimigos dos portugueses –, o mercenário alemão relata que foi levado ao encontro de um francês. Este teria ordenado a morte de Staden, por ser o alemão “um mau sujeito”, “verdadeiro português, vosso [dos tupinambá] e meu [do francês] inimigo”. É emblemático o subtítulo do trecho de *Duas viagens ao Brasil* em que Staden descreve esse episódio: *Como um francês que ficou para trás veio ver-me, e como ele aconselhou os selvagens a me comerem, pois eu seria português*.³²

Esse é um exemplo importante para perceber que costumes nativos como a antropofagia ajudaram a marcar a disputa territorial, comercial e religiosa entre franceses e portugueses, no litoral brasileiro de meados do século XVI. Na análise de Maria Cristina Pompa, “as necessidades comerciais organizaram o processo de consolidação e oposição de identidades, formando alianças entre mercadores e indígenas e resultando em dois grupos antagônicos”³³.

Outra antropóloga, Manuela Carneiro da Cunha, resgata a origem dos registros sobre a antropofagia no Novo Mundo. Segundo ela, Américo Vespúcio, enviado como cosmógrafo pelo rei D. Manuel, na segunda expedição ao Brasil, em 1501, foi pioneiro na descrição sobre o festim canibal na América portuguesa.

O retrato que faz é paradoxal: entre si, tudo têm em comum, mas vivem em guerra cruel contra seus inimigos. As razões dessa guerra perpétua, diz Vespucci, são misteriosas já que não têm propriedade particular, já que não guerreiam para se assenhorearem de terras ou de vassalos, já que ignoram o que seja a cobiça, o roubo ou a ambição de reinar. Dizem eles apenas que querem vingar a morte de seus pais e antepassados. Fica

³¹ POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2001, p. 22. Disponível em: www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000220275. Acesso em: agosto de 2014.

³² STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p. 75.

³³ POMPA, Maria Cristina, op. cit., p. 23.

assim introduzida a idéia de uma guerra desinteressada embora bestial e de uma antropofagia de vingança e não alimentar [...].³⁴

Carneiro da Cunha também estabelece a distinção original, léxica entre canibalismo e antropofagia, que ao longo da história se tornariam sinônimos. E é mais uma a reforçar a unanimidade em torno da antropofagia tupinambá como um costume simbólico e não alimentar. Por isso, defende a tese de que os cronistas acertaram ao relatar “morte ritual e antropofagia” como “nexo das sociedades tupi”.

Mesmo que os cronistas tenham enxergado essa lógica interna e uma função no canibalismo tupinambá, o choque cultural está invariavelmente presente nas descrições, relatos e tentativas de análise do ritual antropofágico. Independentemente de serem católicos ou protestantes, portugueses, franceses ou alemães, cronistas, agentes da Coroa, viajantes ou religiosos, a visão dos europeus sobre “o outro” indígena teve como pressuposto o que Adone Agnolin chama de “barbarização”.

O próprio “choque cultural” do explorador, do etnólogo, do missionário ou do colonizador, enfim do “estrangeiro”, em face de uma desconhecida (no sentido de não reconhecida) etiqueta, transforma a diferente prática alimentar em um signo de “barbarização”, de ausência de civilização ou, pior ainda, faz dela o signo privilegiado da ausência de humanidade.³⁵

Mais que gerar um estranhamento, a antropofagia foi incluída no rol dos “diabólicos costumes”, em um mundo onde a religião era o símbolo máximo de identidade. A expressão criada pelo missionário jesuíta José de Anchieta é um ponto de partida para compreender como e porque os inácianos foram responsáveis, em grande medida, pela construção de um imaginário que associou os nativos da América portuguesa ao demônio, e ajuda a definir o que os europeus entendiam por civilização e barbárie, no início da Era Moderna.

34 CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. Estud. av., vol.4, nº 10, São Paulo Sep./Dec. 1990, p. 94. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141990000300005&script=sci_arttext. Acesso em: janeiro de 2015.

35 AGNOLIN, Adone. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*, p. 136. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000100005. Acesso em: junho de 2014.

3. Diabólicos costumes

3.1 Demônios no inferno

A partir de meados do século XVI, consolida-se um imaginário em relação aos povos nativos da América: “imagem que se vulgariza, e que se torna emblemática do Brasil é a dos índios como canibais”.¹ Esse período marca o início da colonização propriamente dita, com a chegada do primeiro governador-geral e dos jesuítas.

À ideia da “gente de tal inocência”, “esta gente boa e de boa simplicidade”, presente na carta de Pero Vaz de Caminha, acrescentaram-se ao longo das décadas adjetivos como “gente tão bestial e carniceira”, na visão de José de Anchieta. Apesar da “inocência”, o indígena descrito por Caminha não tinha “nenhuma crença”, e por isso o rei deveria trabalhar para “salvar esta gente”.

O pedido de Caminha só seria atendido quase cinquenta anos depois. Os seis primeiros missionários jesuítas chegaram à Bahia em 29 de março de 1549, comandados por Manoel da Nóbrega. Já nas primeiras correspondências enviadas para os superiores em Portugal, Nóbrega registrou impressões sobre a antropofagia. Segundo o padre, o costume “mais abominável que existe entre eles”.

Nóbrega descreve como ocorria o ritual. De maneira similar aos cronistas que tratamos no capítulo anterior, identifica na vingança o propósito da antropofagia. “Si matam a um na guerra, o partem em pedaços, e depois de moqueados os comem, com a mesma solemnidade; e tudo isto o fazem com um ódio cordial que têm um ao outro [...]. Não guerreiam por avareza, [...] mas sómente por ódio e vingança [...]”.²

José de Anchieta também conseguiu captar o significado simbólico e descreveu a antropofagia como um ritual associado à guerra e à honra, em correspondência datada de 1555.

¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. Estudos Avançados, vol.4, nº 10, São Paulo Sep./Dec. 1990, p. 98. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141990000300005&script=sci_arttext. Acesso em: janeiro de 2015.

² *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 90.

[...] índios que têm por sumo deleite comer-se uns aos outros, e muitas vezes vão á guerra e havendo andado mais de 100 léguas, se cativam três ou quatro, se tornam com eles e com grandes festas e cantares os matam, usando de muitas ceremonias gentílicas, e assim os comem, bebendo muito vinho, que fazem de raizes, e os miseráveis dos cativos se têm por mui honrados por morrer morte, que a seu parecer, é mui gloriosa.³

Tal qual Anchieta e Nóbrega, Azpilcueta Navarro percebeu o sentido de vingança contido na antropofagia ritual. “Elles não se comem uns aos outros sinão por vingança”.⁴

Como se vê, as imagens e descrições do ritual antropofágico nas cartas jesuíticas do século XVI são semelhantes às feitas por outros cronistas, inclusive na percepção da vingança como justificativa fundamental desse costume. Mas há uma diferença fundamental: ao contrário dos registros de Hans Staden e Jean de Léry, por exemplo, o julgamento moral-religioso predomina nos relatos dos missionários jesuítas. O que é absolutamente compreensível, porque estavam ali para fazer proselitismo religioso.

Ao mesmo tempo em que realça o fato de os indígenas não terem nenhum conhecimento de Deus, Manoel da Nóbrega acrescenta uma característica que será lugar comum nas cartas: a proximidade e “grande noção do Demonio”.⁵

Os inacianos comparam os indígenas canibais a “demônios no Inferno”, segundo a descrição de Azpilcueta Navarro – também integrante do grupo jesuíta pioneiro no Brasil. Em correspondência de 1550, afirma que “pareciam diabos”, pois andavam nus, com o corpo tingido de preto ou vermelho, “que parecia o mesmo Inferno”. Segundo Navarro, “tem o demonio muito dominio nelles, o qual dizem que algumas vezes lhes aparece visivelmente e que lhes dá e atormenta outras vezes asperamente”.⁶

A correspondência de Azpilcueta Navarro parece não deixar dúvidas de que presenciou o ritual antropofágico. Ao visitar uma aldeia indígena, afirmou ter visto “grande abundancia de carne humana”. Segundo o padre, nativos “cozinhavam em um grande caldeirão, e ao tempo que cheguei, atiravam fora uma porção de braços, pés e

³ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*, p. 84.

⁴ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 97.

⁵ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 91.

⁶ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 97.

cabeça de gente, que era cousa medonha de ver-se, e seis ou sete mulheres [...] dançavam ao redor, espevitando o fogo, que *pareciam demônios no Inferno* [grifo meu]”.

O ritual antropofágico, as curas promovidas por pajés e feiticeiros e a poligamia levaram Anchieta a tecer uma visão dos indígenas muito comum àquele contexto histórico: “são de tal forma bárbaros e indomitos, que parecem aproximar-se mais à natureza das feras do que à dos homens”.

É também de Anchieta uma carta de 1565 sobre a doutrinação de meninos indígenas, na capitania de São Vicente. O inaciano ressalta que as crianças eram alertadas e ensinadas a “não comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Creador [...]”.⁷

Parte significativa do imaginário inaciano a respeito dos indígenas está de certa maneira resumida nas correspondências de Anchieta. Segundo ele, era “gente tão má, bestial e carniceira, que só por tomar um nome novo ou vingar-se de alguma coisa passada, não tivera em conta qualquer mancebo soberbo matar-nos, como é certo tinham muitos boa vontade de o fazer [...]”.⁸ Por isso, ele rogava para que “nosso Senhor por sua infinita misericórdia plante em toda a terra sua santa fé, livrando-a do grande cativeiro em que está do demônio”. Essa foi uma das missões que os jesuítas vieram cumprir nos trópicos.

Em outra carta de 1555, Anchieta deixa ainda mais explícita a necessidade do envio de muitos missionários cristãos, “sem a qual não se poderá fazer fruto no Brasil, [...] porque a gente é tão indômita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar [...]”. O jesuíta conclui a carta desejando a descoberta de metais preciosos no interior, “porque com isto se habitará muito esta terra, e estes pobres índios, que tão tiranizados estão do demônio, se converterão a seu Creador.”⁹

⁷ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 211.

⁸ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 224.

⁹ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, 87.

Manoel da Nóbrega, em uma das primeiras cartas enviadas do Brasil, pedia ao superior em Portugal que mandasse muitos irmãos da Companhia de Jesus “para socorrerem a tantas e tão grandes necessidades”, porque disso dependia “tanto a paz e a conversão deste Gentio”¹⁰.

A síntese de todo o imaginário associando a antropofagia e outros costumes indígenas ao que havia de pior e mais reprovável no universo cristão foi dada por José de Anchieta. É em carta de 1561 que ele adota a expressão “diabólicos costumes”.

Mas este não foi o único termo usado pelos jesuítas que estiveram na colônia para se referir às tradições tupinambá. Nas cartas de 1549, por exemplo, Manoel da Nóbrega já chamava de “maus costumes” o ato de comer a carne dos inimigos mortos em ritual antropofágico.

Outros missionários chamaram de “antigos costumes”. Em correspondência de 1554, Anchieta descreveu o processo de catequização e a necessidade do batismo dos indígenas “para que não voltem ao erro dos antigos costumes”.¹¹ Mas o batismo só deveria ser concedido “depois de uma longa prova”. Isto é: deveriam provar que não praticavam mais a poligamia, a antropofagia, a feitiçaria.

O padre Antonio Pires, integrante da primeira missão de 1549, explicou em carta de 1551 que, por ordens de Nóbrega, o batismo só deveria ser feito depois dos “catecismos e exorcismos até que conheçamos nelles firmeza, e que de todo o coração creiam em Christo, e também que *primeiro emendem seus maus costumes* [grifo meu].” De acordo com o jesuíta, só eram batizados aqueles que abandonavam os “maus costumes”.¹²

José de Anchieta usava como sinônimo a expressão “costumes inveterados” para se referir às tradições nativas. “Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações [...]”.

Não é por acaso que o retorno aos “antigos costumes” está entre as dificuldades mais citadas pelos missionários para converter os ameríndios ao cristianismo. O padre

¹⁰ *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 82.

¹¹ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 49.

¹² *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 102.

Affonso Braz explica, em carta de 1551, o que ele chamou de “inconstância”. E foi além, quando pôs em dúvida a própria possibilidade de conversão.

Não ousou aqui bautizar estes gentios tão facilmente, ainda que o pedem muitas vezes, porque me temo de sua inconstancia e pouca firmeza, sinão quando estão em o artigo da morte. Tem-se cá mui pouca confiança nelles porque são mui mudáveis, e parece aos homens impossível poder estes vir a ser bons christãos, porque aconteceu bautizar os christãos alguns, e tornarem a fugir para os gentios, e andam depois lá peiores que d’antes, e tornam-se a metter em seus vícios e em comer carne humana.¹³

O padre Antonio Pires, em correspondência de 1552, fez uma afirmação que completa o pensamento de Affonso Braz: “É gente de mui fraca memoria para as cousas de Deus”. Manoel da Nóbrega não fugiu à regra, na primeira carta que escreveu em 1549, quando a missão jesuíta chegou ao Brasil: “É gente que nenhum conhecimento tem de Deus.”¹⁴

A análise do conjunto documental das cartas escritas pelos jesuítas que estiveram no Brasil no século XVI indica que uma suposta “inconstância da alma selvagem” – ou a necessidade de retornar aos “antigos costumes” –, era consequência imediata da ausência de fé, lei e rei.

O padre Azpilcueta Navarro reforçou a ausência de rei como uma das justificativas para não batizar os gentios, em carta de 1550. “Uma é não terem Rei a quem obedeçam [...]. A outra razão, não menos eficaz, de diferir o Baptismo é que muito arraigado está nelles o uso de comer carne humana [...]”. Por isso, ele pedia ao rei de Portugal para “edificar um collegio nesta cidade com destino a essas crianças para as educar, de maneira que com os maus costumes e malicia dos paes se não perca o ensino que se ministra aos filhos”.¹⁵

Anchieta também observou a suposta ausência de organização hierárquica e legal entre os indígenas: “estes a nenhuma lei, a nenhuma autoridade se submetem, nem

¹³ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 114.

¹⁴ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 72.

¹⁵ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 76-77.

ao império de ninguém obedecem”.¹⁶ Nesta mesma correspondência, alguns parágrafos adiante, retorna ao tema: “não são sujeitos a nenhum rei ou capitão, só tem em alguma conta os que alguma façanha fizeram, digna do homem valente, e por isso comumente recalcitram, *porque não há quem os obrigue a obedecer* [grifo meu]”.¹⁷ Em outra carta de 1555, afirma que os gentios viviam “como bestas feras, sem conhecer as cousas de Nosso Senhor”.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro é autor de um artigo de referência, no qual interpreta o discurso de jesuítas e outros cronistas do século XVI sobre a suposta “inconstância da alma selvagem” e os impactos dela no processo de conversão e colonização da América.

A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regio*, os missionários precisavam trabalhar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição.¹⁸

Quase vinte anos após a chegada dos primeiros missionários, persistia no discurso jesuíta a ideia de que “este gênero de gente não sabe ter constância no bem começado”, conforme observou Anchieta, em 1565.

3.2 Guerra à antropofagia

Se a “inconstância da alma selvagem” representava o retorno aos “diabólicos costumes” e dificultava enormemente o trabalho de conversão, era necessário extirpá-los, especialmente a antropofagia. O ritual antropofágico não existia sem a guerra movida por honra e vingança. Então, acabar com as guerras intertribais seria condição para impor-lhes a religião oficial do império português.

¹⁶ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 51.

¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, p. 216-217. In: *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Eduardo Viveiros de Castro lembra que, enquanto os colonos incentivavam a guerra entre os grupos indígenas inimigos – porque dela se beneficiavam – os jesuítas combatiam a belicosidade, pois nela estava a raiz dos “antigos costumes”. Assim, além de negar o batismo para aqueles que não abandonassem os “maus costumes”, os missionários recorreram às autoridades civis e ao poderio militar para reprimir a prática que tanto prejudicava a conversão.

É por essa linha de pensamento que José de Anchieta defendeu a necessidade de sujeição em cartas de diferentes épocas, desde a chegada dele ao Brasil: “[...] cada um é rei em sua casa e vive como quer; pelo que nenhum ou certamente muito pouco fruto se pode colher deles, se a força e o auxílio do braço secular não acudirem para domá-los e submetê-los ao jugo da obediência.”¹⁹ Na avaliação do inaciano, todos os “costumes são mui faceis de se tirar se houver temor e sujeição”.

Em referência a “antigos discípulos” indígenas que acreditava convertidos, Anchieta lamentava que continuassem a fazer “grandes festas na matança dos seus inimigos” e, “se não os comem, dão a comer a outros seus parentes”. Curiosamente, é nessa correspondência de 1561 que o inaciano usou pela primeira vez o termo “diabólicos costumes”, e defendeu novamente a necessidade de sujeição. “Tudo isto vem deles não estarem sujeitos, e em quanto assim estiverem, difícil cousa será afastá-los do jugo de Satanaz, que se tem deles senhareado.”²⁰

Nesta mesma carta – cujo destinatário é o padre geral Diogo Lainez –, Anchieta reafirma em diferentes momentos a necessidade de sujeição dos gentios, “que por temor se hão de converter mais que por amor”. A pregação do Evangelho, portanto, deveria ser acompanhada de uma ação civil e até militar para convertê-los.

O ano de 1558 foi um marco da guerra à antropofagia, com a chegada de Mem de Sá ao Brasil. O terceiro governador-geral foi o principal responsável pelo combate ao costume indígena de comer carne humana, que tanto abominava os jesuítas e dificultava a catequização.

A primeira ação do novo governador, ao desembarcar na Baía de Todos os Santos, foi reunir-se com os padres da Companhia de Jesus, por oito dias seguidos.

¹⁹ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 55.

²⁰ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 176.

Além de fazer os exercícios espirituais do santo patriarca Inácio de Loyola, instruído pelo padre Manoel da Nóbrega, decidiu “os meios mais suaves com que poderia conseguir o intento d’El-Rei seu senhor e o seu; que era o mór bem do Estado, e conversão dos Índios”.²¹

Segundo a crônica da Companhia escrita pelo jesuíta Simão de Vasconcellos já no século XVII, os nativos “vivirão sem moderação nos ritos de seu gentilismo, matando, e comendo seus contrários, vivendo a modo de feras espalhados pelas brenhas, e fazendo guerra huns a outros, seguindo o ditamen de seu appetite sómente, com prejuizo grande dos que já têm abraçado à Fé, e de toda a républica”.²² Na prática, o governador-geral do Brasil promulgou três leis “sob graves penas”.

Primeira, que nenhum de nossos confederados ousasse d’alli em diante comer carne humana. Segunda, que não fizesse guerra, senão com causa justa aprovada por elle, e os de seu conselho. Terceira, que se ajuntassem em povoações grandes, em forma de rêspublicas, levantassem n’ellas Igrejas, a que acudissem os já Christãos a cumprir com as obrigações de seu estado, e os cathecumenos a doutrina da Fé; fazendo casas aos Padres da Companhia pera que residissem entre elles, a fim da instrucção dos que quizessem converter-se.²³

Simão de Vasconcellos conta que o alvoroço foi grande. Colonos e indígenas chegaram a acusar o padre Manoel da Nóbrega de ser o responsável pelas medidas para eliminar os “antigos costumes”. Mas o governador Mem de Sá prosseguiu com a missão dada pelo rei e, assim, “os bárbaros [da Bahia]” foram reduzidos “a quatro poderosas aldeas, de S. Paulo, de Santiago, S. João, e Espirito Santo”.²⁴

Líderes indígenas chamados de “principais” pelos portugueses questionaram as medidas de sujeição. Um deles teria afirmado que os portugueses eram covardes, que os gentios manteriam os antigos ritos de matar e comer os inimigos, e o mesmo fariam

²¹ VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Volumes 1 e 2). Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01827710. Acesso em: agosto de 2014, p. 300-301.

²² *Ibid.*, p. 301.

²³ *Ibid.*, p. 301.

²⁴ *Ibid.*, p. 302. Vale lembrar que os jesuítas também identificaram o nomadismo associado à suposta inconstância dos indígenas como fator de dificuldade para a conversão. Segundo Anchieta, tinham “uma natureza tão inquieta que nunca podem estar muito tempo num lugar, que é o principal impedimento para sua conversão [...]”. Para os missionários, era premente, portanto, a criação de aldeamentos, como os da Bahia.

contra os portugueses. Ao saber dessas declarações, o governador ordenou a prisão de um “principal” para servir de exemplo e temor aos demais.²⁵

O padre Antonio Blasquez creditou a Mem de Sá a responsabilidade por imprimir ordem tanto aos colonos portugueses quanto aos indígenas. No caso dos gentios, Blasquez destaca que foram agrupados em grandes povoações “para que com isso pudessem mais facilmente ser ensinados”. O jesuíta ainda chama a atenção para o ineditismo da política do terceiro governador-geral do Brasil, que tinha começado a castigar e “pô-los em jugo, de modo que se leva outra maneira de proceder que até agora não se teve, que é por temor e sujeição”. Com medo e obedientes, estariam “aptos para receber a Fé”.²⁶

Antes mesmo das leis de Mem de Sá, o braço secular da guerra à antropofagia já estava em funcionamento. José de Anchieta registrou, em carta de 1557, a condenação de dois indígenas acusados de participar da morte e do festim canibal. Esses dois gentios integravam um grupo de “mais de 50, que estavam fazendo grandes festas com muito vinho e cantos sobre a morte dos dois portugueses cristãos que já tinham comido”. Ambos, “recebidos a batismo, chamando sempre o nome de Jesus, foram enforcados”.²⁷

O padre Antonio Blasquez relatou outro episódio, no ano de 1557, que faz referência à guerra travada contra a antropofagia. Líderes indígenas da Bahia teriam aceitado determinação do governador para “não comer carne humana, submetendo-se a grandes penas e a ser deitados de suas próprias terras”, caso não a cumprissem. Segundo Blasquez, essa vitória só foi possível porque os nativos estavam “com o medo sujeitos e obedientes para cumprir quantas leis lhe pusessem”.²⁸

Na mesma correspondência em que pede a criação de um colégio jesuíta na Bahia, Azpilcueta Navarro revelou que gastava “grande parte do tempo em repreender

²⁵ VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Volumes 1 e 2). Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01827710. Acesso em: agosto de 2014, p. 303.

²⁶ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 214-215.

²⁷ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 109.

²⁸ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 197.

esse vício [da antropofagia]”. Em seguida, reconhece que, em função do canibalismo, abstinha-se de batizá-los.²⁹

Já o padre Antonio Pires contou que indígenas flagrados por matar, comer e vingar um grupo de cristãos foi preso na Bahia, em 1551. “Alguns dos nossos se juntaram e foram contra eles, e prenderam dous velhos principaes e uma mulher, e os entregaram ao Governador, prometendo-lhes que prenderiam mais se pudessem [...]”.³⁰

A guerra à antropofagia, portanto, era física, com as proibições e penas praticadas pelas autoridades civis e militares, mas também espiritual, haja vista o trabalho missionário para incutir a ideia do castigo divino, na tentativa de impor a fé. Padre Vicente Rodrigues defendeu, em carta de 1552, que a morte das crianças indígenas por doenças e outras causas seria um castigo do “Nosso Senhor” para os pais, “si não viverem christamente”.³¹

Antonio Blasquez reconheceu, em 1561, que Igreja e Estado trabalhavam juntos e tinham objetivos comuns em relação aos indígenas. “O Governador dá-nos quanta autoridade queremos com os Indios, não querendo neste negocio sinão o que os Padres querem.”³²

Mesmo com a guerra declarada à antropofagia e a outros “diabólicos costumes”, o conjunto documental analisado expõe as frustrações dos missionários. Em correspondência de 1565, por exemplo, José de Anchieta afirmou: “É chegada esta terra a tal estado que já não devem esperar dela novas de fruto na conversão da gentilidade [...]”.³³

Quase no final do século, em 1584, o padre Anchieta lamentava que a conversão dos gentios de Piratininga não tivesse crescido “tanto como a da Baía, porque nunca tiveram sujeição”. Por isso, continuava a defender a sujeição como no tempo do governador Mem de Sá. A referência ao terceiro governador-geral do Brasil, aliás, é uma constante nas cartas escritas por Anchieta. Refere-se a um tempo em que “se dilatou muito a conversão dos Indios”, com a criação dos aldeamentos na Bahia.

²⁹ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 77-78.

³⁰ *Ibid.*, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 142.

³² *Ibid.*, p. 340.

³³ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 206.

Ainda que não seja o foco desta dissertação e seja objeto de estudo bastante difundido na historiografia sobre a América portuguesa, é necessário compreender a disputa entre jesuítas e colonos portugueses em torno da liberdade indígena. Esse conflito foi decisivo para o modelo missionário e de conversão estabelecido no Brasil, a política dos aldeamentos, a escravidão negra e a própria construção do sistema colonial.

Os jesuítas acusavam os colonos de serem responsáveis em grande medida por dificultar a conversão, mantendo os indígenas como escravos, sem ter “zelo da salvação dos Índios”. Segundo José de Anchieta, os senhores de escravos impediam que os nativos ouvissem missa, se confessassem e ainda permitiam que vivessem amancebados.³⁴ Além disso, incentivavam as guerras intertribais para facilitar a escravidão.

Muito se discute e se estuda a respeito dos interesses estritamente missionários que levaram à defesa dos indígenas. Desde o início da colonização, houve debates teóricos e divergências práticas. De forma semelhante ao que fizeram no continente africano, os jesuítas também levaram para o Novo Mundo a mensagem de salvação pela fé. Mas, por que, na América, os nativos deveriam ser catequisados e não escravizados como os africanos?

A aparente contradição entre o posicionamento dos jesuítas sobre a escravidão indígena e africana tem justificativas tanto sob o prisma religioso quanto econômico. Do ponto de vista do funcionamento do sistema colonial e da complementaridade entre os dois lados do Atlântico, Luiz Felipe de Alencastro explica porque a escravidão dos negros foi condição necessária para garantir a liberdade indígena.

Mesmo não sendo impossível, a acumulação proporcionada pelo trato de escravos índios se mostrava incompatível com o sistema colonial. Esbarrava na esfera mais dinâmica do capital mercantil (investido no negócio negreiro), na rede fiscal da Coroa (acoplada ao tráfico atlântico africano), na política imperial metropolitana (fundada na exploração complementar da América e da África portuguesa) e no aparelho ideológico de Estado (que privilegiava a evangelização dos índios).³⁵

³⁴ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 342.

³⁵ ALENCASTRO, ALENCASTRO, L. F. *O Trato dos Videntes - Formação do Brasil no Atlântico Sul*. Companhia das Letras, 2000, p.126-127.

Várias linhas de interpretação teológica e jurídica surgiram em decorrência da colonização ibérica no continente americano. Uma dessas correntes defendia que os indígenas viviam na lei natural e se salvariam dentro dela. Com a pregação e conversão cristãs, no entanto, só encontrariam salvação na Igreja. Por isso, as Coroas portuguesa e espanhola deveriam patrocinar a conversão dos gentios. Muitos, como Juan Ginés de Sepúlveda, defenderam a submissão ou sujeição dos indígenas pela força.³⁶

Para outros teojuristas e missionários, contudo, a conversão deveria ser pacífica, sem imposição da fé. Os exemplos mais emblemáticos dessa linha de pensamento talvez sejam o jesuíta Antônio Vieira e o dominicano Bartolomé de Las Casas. Esses debates teóricos refletiram no cotidiano da colonização.

Tzvetan Todorov resgata o conflito entre os dominicanos Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas sobre o direito à conquista militar da América espanhola e à guerra justa contra os indígenas, considerados inferiores por Sepúlveda. Em linhas gerais, Sepúlveda defendia a tese de que, se os indígenas sacrificavam seres humanos com o ritual antropofágico e não conheciam o cristianismo, então o direito dos missionários e colonizadores seria impor-lhes o bem.³⁷

No caso específico da América portuguesa, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Manoel da Nóbrega, é reconhecido entre as principais obras teóricas a respeito da natureza dos indígenas (se eram humanos ou bestiais), da possibilidade real de convertê-los, da necessidade ou não de sujeição. No texto, provavelmente escrito entre 1556 e 1557, na Bahia, dois jesuítas discutem a ação missionária.

Os irmãos Mateus Nogueira e Gonçalo Alvarez tratam de temas que afligiam os missionários no trabalho cotidiano. A conversa inicia, por exemplo, com Mateus Nogueira afirmando que os indígenas não tinham rei, por isso não tinham crença em nada, e conseqüentemente “não podem entender a pregação do Evangelho”. Mais adiante, Nogueira põe novamente em dúvida a real capacidade de se converterem ao cristianismo e questiona se de fato eram humanos: “todo homem é uma mesma

³⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2006, p. 189-190.

³⁷ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – A questão do outro*. Editora Martins Fontes, 1999, p. 225.

natureza, e todo pode conhecer a Deus, e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer, que era próximo”³⁸.

A necessidade de sujeição para converter os gentios também está presente no *Diálogo*. O interlocutor Gonçalo Alvarez afirma que o medo poderia fazê-los “tomar a fé” e se tornarem cristãos. Ao que Nogueira questiona de que adiantaria “se fôssem christãos por força, e gentios na vida, nos costumes e na vontade?”. A resposta do irmão Gonçalo Alvarez é que os pais provavelmente teriam que ser convertidos à força, mas os filhos e netos não precisariam da “sujeição”.³⁹ O indígena representado no *Diálogo* é bestializado, restrito a uma suposta essência, tem a historicidade negada e a imagem dele é construída em função de pressupostos da Modernidade, como a demonologia.⁴⁰ Nota-se que o imaginário sobre os indígenas, nesse documento de caráter mais teórico, em nada difere do que encontramos nas cartas jesuíticas.

Na prática, os aldeamentos inacianos no Brasil, criados inicialmente por Mem de Sá na Bahia e levados depois para outras regiões, trabalhavam com a ideia de tutela e liberdade controlada, ou “sujeição”, termo pelo qual os próprios missionários denominavam as reduções jesuítas.

Com a intenção de solucionar os interesses conflitantes da Coroa, dos missionários e dos colonizadores, ainda no século XVI estabeleceu-se a política para disciplinar as guerras, os “resgates”, e o que era lícito ou não em relação à escravidão dos gentios. É José de Anchieta quem nos transcreve o conceito de “guerra justa”, segundo uma resolução tomada em conjunto pelos padres da Companhia de Jesus e autoridades da Coroa, a mando do rei Dom Sebastião.

Nenhum Indio nem India das aldeias, onde os Padres residem, e assim das mais aldeias, que estiverem junto de nossas povoações, e de pazes com os Portugueses, e postas de nossas mãos por ordem dos capitães, não haja resgates com suas pessoas por nenhum modo que seja [...]. Qualquer Indio ou India que fugir das ditas aldeias para outro gentio, que não está de pazes com os Portugueses, e se deixar lá andar por espaço de um ano ou mais, este tal poderá ser resgatado [...]. Nenhuns Indios e Indias poderão ser cativos e havidos por escravos, salvo aqueles que forem tomados em guerra licita [...].

³⁸ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 234.

³⁹ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁰ LONDOÑO, Fernando Torres. *O índio como selvagem, o Diálogo da Conversão dos Gentios e a memória*. Revista Projeto História, São Paulo, v. 20, p. 269-279, 2000, p. 278.

Não se fará resgate [...] sem licença dos senhores governadores nas capitanias [...]. Serão havidos por guerras justas as que fizerem, ou mandarem fazer os senhores governadores [...].⁴¹

Mesmo com o disciplinamento e a proteção que favoreceu o trabalho de catequese e a engrenagem da economia colonial, Anchieta mostrou-se descrente com os resultados. Segundo o jesuíta, “todas estas provisões [...] em favor dos Índios cristãos das igrejas da Baía e das demais capitanias não têm efeito, porque os Índios não sabem requerer justiça, nem têm quem por eles requeira, e por isso perecem.”⁴²

Esse trecho é um indício de que, apesar das “guerras justas”, a liberdade indígena era desrespeitada. Isso porque, lembra Sérgio Buarque de Holanda, “nas possessões ultramarinas sempre valera o ‘obedezca-se, pero no se cumpla’”, seja nas colônias lusitanas ou nas castelhanas. Além disso, como dissemos, a liberdade indígena era benéfica para a Coroa portuguesa, principal interessada na escravidão de negros africanos.⁴³ Vale perceber também como Anchieta indica, nas entrelinhas, a necessidade de defesa dos gentios. Logicamente, a tutela e proteção seriam dadas pelos missionários jesuítas, nos aldeamentos.

Se em muitos registros os inácianos chamavam a atenção para as dificuldades quase incontornáveis de o proselitismo religioso gerar frutos no Brasil colonial, em outras ocasiões descreviam com certa satisfação os pequenos progressos alcançados.

Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores. São eles a consolação nossa, bem que seus pais já pareçam mui diferentes nos costumes dos de outras terras; pois que não matam, não comem os inimigos, nem bebem da maneira por que dantes o faziam.⁴⁴

⁴¹ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 375-377.

⁴² *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 379.

⁴³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.* São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. 374-375.

⁴⁴ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 89.

Em outra correspondência de 1560, o padre Anchieta encarou com esperança e alegria os avanços no processo de conversão: “[...] nem estes, nem os outros dos lugares vizinhos que já em algum tempo ouviram de nós outros, e ainda agora muitas vezes ouvem a palavra de Deus, não comem carne humana, não tendo deles sujeição alguma, nem medos dos Cristãos”.⁴⁵

A despeito dos momentos de otimismo, sempre permanecia o temor de que até as crianças retornassem às tradições: “tememos que eles, quando chegarem à idade adulta, condescendendo com a vontade dos pais, ou no tumulto da guerra, [...] e quebrada a paz entre eles e os cristãos, voltem aos antigos costumes”.⁴⁶

Muitas vezes, essa desconfiança dos missionários sobre a real conversão dos indígenas ao catolicismo era confirmada com lamento.

Que direi de outro, que voltando da guerra com flechadas e quase para morrer, curamo-lo com toda diligência, o que fazemos a todos, até que cobrem a saúde? Aquele com a dor das chagas prometia receber o batismo, e de viver bem conforme os mandamentos de Deus, e ele não menos se tornou aos costumes antigos, como se nenhum mal houvera acontecido.⁴⁷

A misericórdia dos missionários para curar os indígenas doentes estava extremamente atrelada e até mesmo condicionada à aceitação da fé cristã pelos gentios. À cura temporal oferecida pelos jesuítas esperava-se uma retribuição espiritual por parte dos nativos, com o batismo, a conversão, o abandono dos “antigos costumes”.

Em diversas cartas, Anchieta deixou claro que o trabalho dos inicianos incluía igualmente a salvação temporal, com a cura de doenças, e espiritual, com a salvação das almas. Eles atuavam entre o Céu cristão e o Purgatório ou Inferno do Novo Mundo. O tratamento das doenças e enfermidades funcionava como porta de entrada, o primeiro passo para conquistar a confiança e catequizar os indígenas.

José de Anchieta fez diversas referências a ele mesmo e a outros jesuítas como “médicos espirituais e corporais”. Enquanto enalteciam as próprias qualidades como salvadores de corpos e de almas, os missionários desprezavam e desacreditavam os

⁴⁵ Ibid., p. 164.

⁴⁶ Ibid., p. 99.

⁴⁷ Ibid., p. 156.

poderes espirituais e milagrosos dos feiticeiros. Anchieta questionou fortemente a crença dos gentios nos pajés, mistos de feiticeiros, médicos, profetas, sacerdotes e curandeiros. “Cada um destes feiticeiros busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seu intento [...], ainda que muitos não crêm coisa nenhuma daquelas, e sabem que são mentiras”.

O historiador Sérgio Buarque de Holanda ressalta que os colonizadores moveram uma campanha de descrédito contra os pajés. “Perdida a influência, desmoralizado, [o pajé] foi aos poucos substituído, em suas funções e entre o seu povo, pelo catequista, o padre jesuíta”.⁴⁸

E é exatamente esse quadro que descreve Azpilcueta Navarro, em correspondência de 1550. “Já não fazem mais o que lhes dizem os feiticeiros, e ao contrario, quando se veem enfermos, recorrem a nós para que façamos orações e digamos as palavras de Deus.”

3.3 Origens do discurso demonológico

Junto com a antropofagia ritual, outras tradições indígenas imemoriais reforçaram nos inacianos a necessidade de associá-las ao que conheciam de mais próximo no universo mágico-religioso popular europeu, como a feitiçaria. Manoel da Nóbrega, em missiva de 1549, descreve com riqueza de detalhes a ação dos feiticeiros tupinambá.

De certos em certos annos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume [...]. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao logar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao matto por caça para seu senhor e que

⁴⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I, volume 2, 11ª edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004, p. 146-147.

hã de matar muitos dos seus contrários, e captivarão muitos para seus comeres e promette-lhes larga vida, e que as velhas se hã de tornar moças, e as filhas que as dêem a quem quizerem e outras cousas semelhantes lhes diz e promette, com que os engana, de maneira que crêm haver dentro da cabaça alguma cousa santa e divina, que lhes diz aquellas cousas, as quaes crêm. Acabando de fallar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o sã), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade.⁴⁹

Em outra carta do mesmo ano, Nóbrega aprofunda a discussão sobre a disputa entre missionários e nativos para definir quem de fato tinha o poder de cura, qual das doutrinas era a verdadeira, quem detinha o domínio espiritual na colônia. Segundo o inaciano, quase todos os indígenas batizados logo após a chegada dos missionários ficaram doentes. Os “feiticeiros” acusaram os jesuítas de serem os responsáveis por transmitir “a doença com a agua do baptismo e, com a doutrina, a morte”. Mas de acordo com o padre, eles foram “desmascarados, porque logo todos os enfermos se curaram”.

O mesmo Manoel da Nóbrega, em carta de 1551, avaliou que a “bemaveturança” dos gentios estava em “matar e comer os contrários”. Mas o trabalho de conversão para apartá-los daquele costume encontrava resistência entre os indígenas detentores do poder espiritual: “alguns que se fazem santos, e lhes promettem saude, e victoria contra seus inimigos”.⁵⁰ Dez anos após a chegada dos jesuítas, Nóbrega afirmaria que “os feiticeiros sã de nós perseguidos e outras muitas abusões que tinham se vão tirando [...]”.⁵¹

Na mesma carta em que anuncia a fundação do Colégio São Paulo de Piratininga, em 1554, o padre Anchieta descreveu a “feitiçaria” dos pajés. “Aqueles feiticeiros de que já falei sã tidos por eles em grande estimação, porquanto chupam aos

⁴⁹ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 99-100.

⁵⁰ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 114.

⁵¹ O termo abusões usado por Nóbrega faz referência a uma série de movimentos messiânicos indígenas que assimilaram ritos católicos, no processo de aculturação. Ver VAINFAS, Ronado. *A Heresia dos Índios*.

outros, quando são acometidos de alguma dôr, e assim os livram das doenças e afirmam que têm a vida e a morte em seu poder”.⁵²

De forma semelhante a Nóbrega, José de Anchieta caracteriza os gentios detentores do poder espiritual e de cura como farsantes. “Nenhum deles comparece deante de nós, porque descobrimos os seus embustes e mentiras”, registrou, em carta de 1554.

Em documento de 1584, Anchieta refutaria novamente a capacidade mágica dos pajés ou feiticeiros indígenas, sobre quem atuaria “o demônio”. Para o missionário empenhado em desacreditar aqueles com quem disputava o poder espiritual no Novo Mundo, “muitos [indígenas] não crêm cousa nenhuma daquelas, e sabem que são mentiras”.⁵³

O padre Antonio Pires compartilha o discurso que associa os feiticeiros à demonologia. Ele também contesta o poder mágico-religioso dos pajés e expõe a disputa pelo poder espiritual nas primeiras décadas de colonização.

Satanaz que nesta terra tanto reina, ordenou e ensinou aos feiticeiros muitas mentiras e enganos para impedir o bem das almas, dizendo que com a doutrina que lhes ensinavamos os trazíamos à morte. E si algum adoecia, diziam-lhe que tinha anzões no corpo, facas ou tesouras, que lhe causavam aquella dôr; e fingiam que lh’as tiravam do corpo com suas feitiçarias.⁵⁴

E os jesuítas foram além. São muitas as cartas em que os religiosos justificam as mortes de indígenas – causadas provavelmente por doenças – como um castigo de Deus. A associação com o demônio, o retorno aos antigos costumes, a resistência contra a imposição da fé cristã seriam razões suficientes para o castigo divino.

Correspondência do padre Vicente Rodrigues, de 1552, resume esse pensamento. “Os dias passados fizemos alguns christãos, dos quaes depois alguns se tornaram a seus costumes, e querendo-o o Senhor castigar foi a mortandade nelles tanta

⁵² *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 52.

⁵³ *Ibid.*, p. 339.

⁵⁴ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 104.

que foi cousa de pasmo, mormente nos filhos e filhas mais pequenas [...]”.⁵⁵ No mesmo documento, o jesuíta alimenta a campanha contra os feiticeiros. O argumento é de que pajés estariam disseminando entre os nativos a ideia de que os missionários seriam os responsáveis pela mortandade dos indígenas.

Para descrever o que viram, os jesuítas utilizaram-se do que existia de mais semelhante na cultura popular europeia. A comparação dos “maus costumes” gentílicos com práticas demoníacas foi necessária para aproximar a colônia e a metrópole.

O discurso jesuíta ajudou a cristalizar a dicotomia entre civilização e barbárie, o Velho e o Novo Mundo, cristão e gentios, europeus e indígenas, os obedientes a um rei e os que não obedeciam a ninguém, os obedientes e tementes a Deus e aqueles que viviam sob o domínio do demônio.

A historiadora Laura de Mello e Souza defende que as teorias demonológicas trazidas da Europa marcaram o início da colonização tanto na América portuguesa quanto nos domínios espanhóis.

Deparando-se com as práticas mágico-religiosas dos ameríndios, os europeus tiveram que recorrer a imagens que lhes eram familiares – a bruxa voadora, o sabá das feiticeiras – para, por meio delas, poderem entender, de forma analógica, o que tinham sob os olhos. Tal recurso não implicava, obrigatoriamente, a explicação do vínculo, mas a adoção de uma certa estrutura mental e discursiva. [...] Xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros [...].⁵⁶

Na obra magistral *A Conquista da América*, Tzvetan Todorov defende tese semelhante à de Laura de Mello e Souza, tratando especificamente dos conquistadores e missionários espanhóis. Estes fizeram comparações com o próprio passado pagão greco-romano ou com os muçulmanos para descrever os povos nativos da América.⁵⁷

A doutrina conhecida como demonologia remonta a Santo Agostinho – que deu forma ao demônio –, ganhou força na Idade Média, e no século XVI teve expoentes

⁵⁵ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 134.

⁵⁶ SOUZA, L. M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 162.

⁵⁷ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – A questão do outro*. Editora Martins Fontes, 1999, p. 156.

como Jean Bodin. À medida que a evangelização avançava na Europa, a ideia de demônio passava a fazer parte das terras distantes, como o Oriente, a Índia, a Etiópia e a América.⁵⁸

Como vimos no capítulo anterior, Michel de Certeau identifica o selvagem antropófago tupinambá descrito por Jean Léry como a representação de um retorno às transgressões rejeitadas pela sociedade europeia do final da Idade Média e início da Modernidade.

Pode-se traçar paralelo com as cartas jesuíticas, que identificam claramente a feitiçaria, a antropofagia e a poligamia com o universo popular e transgressor rejeitado no Velho Mundo. Quando Nóbrega descreve “as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas”, incitadas pelos feiticeiros, ou quando Anchieta registra e questiona o poder curativo desses pajés, fazem uma associação imediata com personagens e práticas do universo demonológico renegado na Europa.

Na colônia americana, é o diabo “que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força”.⁵⁹ O conteúdo das correspondências que analisamos parece encaixar-se perfeitamente nessa definição. Assim, não é exagero afirmar que os missionários foram herdeiros e ajudaram a perpetuar, na colônia, uma tradição demonológica.

O próprio nome da colônia foi motivo de embate entre Deus e o Diabo. A Terra de Santa Cruz, primeiro nome e referência à Paixão de Cristo, deu lugar ao Brasil, em designação à atividade comercial do pau brasil, origem da tinta vermelha da cor do inferno. A mudança do nome chegou a provocar a ira de alguns notáveis da época, como os cronistas e historiadores João de Barros e Pero de Magalhães Gandavo.⁶⁰

Na visão de Laura de Mello e Souza, práticas mágicas da colônia apresentavam aspectos e elementos de continuidade com a cultura popular da Europa do início da Época Moderna.

⁵⁸ SOUZA, L. M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 23-24.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁰ SOUZA, L. M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 30-32

Exemplo disso é que muitos degredados para o Brasil, condenados na metrópole por práticas como feitiçaria, continuaram a adotá-las na colônia, conforme atestam os arquivos das visitas do Santo Ofício. “Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionaram como grandes mecanismos que, mais que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais”.⁶¹ Ademais, especialmente para a Inquisição, o degredo numa terra inóspita, selvagem e distante – o Brasil – funcionaria como uma espécie de purgatório e purificação.

Argumento muito difundido entre e pelos inacianos para explicar a presença do diabo na América é que os indígenas teriam sido amaldiçoados pelos antepassados. Eles seriam “descendentes de Cham, filho de Noé”, como observa um dos interlocutores do *Diálogo sobre a Conversão do gentio*. Cam é personagem bíblico, filho de Noé, citado no Gênesis junto com os irmãos Jafé e Sem.

Após o Dilúvio, Noé plantou uvas, bebeu vinho, embriagou-se e ficou nu na tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de Noé, e contou aos dois irmãos. Sem e Jafé cobriram e não viram a nudez do pai. Quando Noé despertou do vinho, soube o que o filho mais moço lhe fizera e amaldiçoou Canaã para ser servo.

Não é por acaso que os jesuítas adotaram o mesmo pretexto para justificar a escravidão dos negros africanos, que seriam descendentes de Cam, filho maldito de Noé.

O Brasil passava a ser, a partir do século XVI, o que Laura de Mello e Souza chama de “prolongamento modificado do imaginário europeu”, semelhante à posição ocupada anteriormente por terras distantes e misteriosas do universo fantástico, do Paraíso Terrestre, como o tão sonhado Reino do Preste João. No caso da América portuguesa, entretanto, a edenização conviveu com a demonização. “O bom e o ruim, o Céu e o Inferno que acabavam se harmonizando na Europa – na metrópole – podiam, aqui – colônia – mais do que em nenhum lugar, tender à polarização.”⁶²

⁶¹ Ibid., p. 43.

⁶² MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 31.

3.4 Antropofagia e aculturação

O imaginário demonológico não impediu, no entanto, que houvesse acomodação e circularidade cultural⁶³. Para Stuart Schwartz, “o cristianismo e a religião ameríndia não eram ‘alternativas mutuamente excludentes’ entre as quais os índios ou os europeus teriam de escolher e sim crenças que conviviam em maior ou menor grau na sociedade colonial”.⁶⁴ Assim como ocorreu em outras partes do Império Português, também na América os missionários jesuítas foram obrigados a traduzir conceitos, dogmas e ritos católicos para as culturas e realidade locais.

Exemplo típico de aculturação está em carta de 1550, do padre Azpilcueta Navarro. Ele é reconhecido e elogiado pelos colegas missionários como um dos mais importantes “línguas”, ou tradutores das línguas indígenas, no primeiro século de colonização. “Agora está se acabando uma igreja perto d’elles, onde hei de lhes dizer missa e ensina-los na lingua d’elles, para a qual traduzi a criação do mundo e a encarnação e os demais artigos da Fé e mandamentos da Lei e ainda outras orações, especialmente o Padre Nosso, as quaes orações de continuo lhes ensino em sua lingua e na nossa [...]”.⁶⁵

O processo de aculturação no mundo luso-brasileiro foi tão complexo e profundo que são muitos os indícios e registros de participação de colonos portugueses, por exemplo, em rituais antropofágicos.

Mas esses bárbaros não só se deleitam no extermínio de seus inimigos, mas ainda exultam vendo os seus aliados europeus fazerem o mesmo. Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se o recusávamos, o que sempre nos aconteceu, a mim e a outros, que graças a Deus não esquecemos a nossa crença. Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui que alguns intérpretes normandos, residentes há vários anos no país, tanto se adaptaram aos costumes bestiais dos selvagens que, vivendo como ateus, não só se poluíam em toda

⁶³ O conceito de circularidade cultural usado aqui tem como referência o historiador italiano Carlo Ginzburg, especialmente no livro *O queijo e os vermes*.

⁶⁴ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2006, p. 261.

⁶⁵ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 76.

espécie de impudicícias com as mulheres selvagens, mas ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo de haver morto e comido prisioneiros.⁶⁶

Em correspondência de 1554, José de Anchieta fez críticas aos maus exemplos de “uns certos cristãos, nascidos de pai português e de mãe brasileira”. Juntamente com o pai, eles estariam empregando esforços para derrubar o trabalho de catequese e conversão feito pelos missionários jesuítas.⁶⁷ De acordo com Anchieta, o objetivo deles era persuadir “aos próprios catecúmenos com assíduos e nefandos conselhos para que se apartem de nós [dos jesuítas]”. O inaciano prossegue a carta informando sobre o envolvimento dos filhos desse português em “práticas gentílicas”, notadamente a antropofagia.

Tendo, pois, um destes cristãos cativado um dos inimigos na guerra [...], trouxe-o a um seu irmão para que o matasse, o qual o matou, pintando-se de encarnado nas pernas e tomando o nome do morto por insigne honra (como é de uso entre os gentios); se não comeu, deu certamente a comer aos índios, para os quais, e não para si mesmo, o matará, exortando-os para que não o deixassem escapar, mas antes o assassinem e levassem consigo para comer. Tendo outro, irmão deste, usado de certas práticas gentílicas, sendo advertido duas vezes que se acautelasse com a Santa Inquisição, disse: “Acabarei com as Inquisições a flechas”. E são cristãos, nascidos de pais cristãos! Quem na verdade é espinho, não pode produzir uvas.⁶⁸

O conteúdo das cartas jesuíticas e de processos abertos pela Primeira Visitação do Santo Ofício (1591-1595) aponta no sentido da acomodação cultural, com o surgimento de um catolicismo híbrido. Segundo Charles R. Boxer, essa síntese do catolicismo no Novo Mundo trazia elementos do que se poderia chamar de “cristianismo popular” europeu, “impregnado de crenças pré-cristãs”, com forte componente pagão e demonológico⁶⁹.

⁶⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Biblioteca do Exército-Editora, 1961, p. 159-160.

⁶⁷ Neste caso específico, Anchieta faz referência a João Ramalho, aventureiro e explorador português que naufragou, no início do século XVI, na costa onde hoje é o estado de São Paulo. Ele casou com a filha do chefe indígena Tibiriçá, com quem teve pelo menos nove filhos.

⁶⁸ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 56-57.

⁶⁹ BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Edições 70, p. 129.

As fontes documentais consultadas estão repletas de exemplos de circularidade cultural que fazem referência aos “diabólicos costumes”. Os casos de mamelucos (filhos de homens europeus com mulheres indígenas), e também de cristãos-velhos que viveram ora como cristãos ora como indígenas, marcaram o processo de aculturação no primeiro século da ocupação portuguesa na América.

Azpilcueta Navarro aborda, em carta de 1551, um caso que retrata a miscigenação biológica e cultural na colônia. “[...] veio aqui ao collegio um filho de um Christão e de uma India, o qual haverá nove ou dez annos que anda entre os Indios, nú como Indio, e será de idade de 20 annos e não sabe cousa alguma de nossa língua, nem tem mais noticia de seu Creador que os mesmos Indios [...]”.⁷⁰

Antonio Blasquez também faz referência, em 1558, aos “christãos perdidos que andam entre a gentilidade”, e assim formavam “uma mescla diabolica”. Com isso, estavam “cada vez mais incapazes da palavra de Deus”.⁷¹

Na confissão feita em 21 de janeiro de 1592 aos inquisidores, na região do Recôncavo baiano, o cristão-velho Lázaro da Cunha admitiu ter vivido na companhia de gentios durante cinco anos: “sempre ao modo gentílico e tingido, e fazendo e usando todas as cerimônias, usos, ritos, estilos e costumes dos ditos gentios [...], e tratando com feiticeiros como eles fazem, porém, [...] nunca no seu coração deixou a fé de Jesus Cristo”.⁷²

Lázaro foi além e revelou inclusive ter guerreado contra brancos cristãos em favor de gentios com os quais andava. Ele também afirmou que, “nas guerras que ele fazia contra outros gentios, ferrou muitos deles e matou, e os deu a comer aos gentios em cuja companhia ele andava”.⁷³ Lázaro disse ainda que participou, em conjunto com os indígenas, de rituais nos quais estes comeram carne humana, e ele comera disfarçadamente carne de porco como se fosse carne humana. E quando foi perguntado pelos visitantes se achava que “se podia salvar naquela gentilidade e que a lei dos

⁷⁰ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 93.

⁷¹ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 207-208.

⁷² VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*. Companhia das Letras, 1997, p. 224.

⁷³ *Ibid.*, p. 225.

cristãos não era boa para a salvação das almas, [...] respondeu que nunca tal lhe pareceu e sempre esperou salvar-se na lei de Cristo”.⁷⁴

Já o cristão-velho João Gonçalves, natural da capitania de Ilhéus, confessou aos inquisidores ter feito um corte na carne que deixou marca permanente no braço esquerdo. Segundo ele, essa espécie de tatuagem era “uso e costume dos gentios valentes, de maneira que riscar-se e ser riscado significa entre os gentios ser gentio cavaleiro e valente”.

Caso bastante semelhante é o de Gaspar Nunes, de pai cristão-velho. Confessou que aos dezesseis anos também se deixara riscar na perna por um indígena. Da mesma forma, ressaltou ser um “costume entre os gentios do Brasil, quando fazem feitos grandes e mortes em guerras”. O historiador Ronaldo Vainfas explica que “o visitador [Heitor Furtado] não pôde ou não quis compreender” o real significado dessas incisões na pele. Na cultura tupi, as tatuagens eram “insígnias da vingança, da antropofagia ritual”, prova de que tinham praticado o canibalismo.⁷⁵

O caso mais emblemático de hibridismo cultural e sincretismo religioso revelado pelas confissões da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil é a seita conhecida como Santidade de Jaguaripe. O movimento que teve a participação de gentios, mamelucos, indígenas convertidos, cristãos nascidos no Brasil e cristãos-velhos portugueses surgiu no final do século XVI, no Recôncavo baiano. Misturava elementos cristãos e práticas indígenas. Os cristãos mantinham relacionamentos livres com as índias, bebiam, bailavam, fumavam tabaco, e junto com os indígenas adoravam a figura do Papa, uma espécie de líder espiritual do grupo. Esse líder, de nome Antônio, era um indígena convertido que viveu em aldeamento e foi educado pelos jesuítas.

A pesquisa mais relevante sobre esse movimento é do historiador Ronaldo Vainfas, publicada com o título de *A Heresia dos Índios*. Uma das hipóteses defendidas por Vainfas é que os jesuítas foram os principais responsáveis por forjar, nos aldeamentos, o que ele denomina de “catolicismo tupinambá” dessa seita.

Para Stuart Schwartz, “esses transpositores de fronteiras encontravam na cultura dos gentios uma liberdade que os atraía”, porque estavam em “um espaço cultural intermediário onde eram menores as expectativas de obediência às regras”.

⁷⁴ VAINFAS, Ronaldo (org.). *Confissões da Bahia*. Companhia das Letras, 1997, p. 227.

⁷⁵ Idem. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 171.

Como os renegados mediterrâneos, eles sabiam que para se reconciliar com a Igreja teriam de insistir que só haviam se comportado daquela maneira como estratégia de sobrevivência. Assim, seus testemunhos nos dão apenas um vislumbre fugidio das verdadeiras motivações e dos reais sentimentos deles [...].⁷⁶

Schwartz avança nessa discussão e defende a tese de que houve tolerância religiosa nas colônias atlânticas ibéricas. Na visão do historiador, enquanto a Europa vivia as reformas e entrava na era das guerras religiosas, o encontro com outros povos e crenças pode ter ampliado o leque de questionamentos sobre salvação, onipotência da Igreja e universalidade da mensagem cristã.

Se, de um lado, “os bispos e a Inquisição lutavam para eliminar ou controlar” esse ambiente de liberdade existente no Brasil no início da colonização, de outro “os colonos ou moradores, mesmo costumando declarar que seguiam os preceitos da Igreja e as práticas de ‘um bom cristão’, procuravam gozar a liberdade que a colônia parecia oferecer”.⁷⁷

Essa perspectiva e os exemplos analisados ajudam a construir uma visão alternativa ao discurso de que teria havido apenas imposição cultural, religiosa e demonização dos povos nativos, nas colônias portuguesas em ultramar.

E no Brasil essa possibilidade de análise é ainda mais atrativa, já que nunca foi criado um Tribunal da Inquisição específico para a América portuguesa. Exemplos de práticas sincréticas revelados pelas confissões da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil e pelas cartas jesuíticas apontam para a *possibilidade circunstancial* de aceita o do “outro”. No caso dos jesuítas, a acomodac o foi um meio para converter os nativos, seja no Brasil, na China, no Japão ou na  ndia.

Segundo o conceito de circularidade de Carlo Ginzburg, trata-se de “uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante”.⁷⁸

⁷⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salva o no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2006, p. 283.

⁷⁷ Ibid., p. 281.

⁷⁸ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisi o*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 18.

Essa circularidade cultural “que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”⁷⁹ marcou o primeiro século de colonização do Brasil.

Os historiadores João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda seguem linha de raciocínio semelhante. Eles trabalham com o conceito de interculturalidade, na perspectiva da expansão marítima global.

A História da Expansão Portuguesa ensina-nos que, mesmo no que se pode considerar um sistema de predomínio cultural (no caso, domínio da cultura europeia e das tradições portuguesas), o convívio global, proporcionado pela descompartimentação do mundo, foi feito de influências recíprocas. Os Europeus deixaram as suas marcas no mundo, mas, ao interagirem com os povos ultramarinos, também sofreram mudanças culturais significativas.⁸⁰

Se a religião gerou afastamento, desconfiança, crítica e justificou toda série de atrocidades cometidas contra os indígenas, também serviu de mediação para aproximar os dois lados do Atlântico.

Um dos exemplos marcantes na tentativa de traduzir e aproximar o “outro” está nas cartas jesuíticas que fazem referência à presença do apóstolo São Tomé na cosmologia indígena. Segundo José de Anchieta, os nativos tinham “alguma notícia do dilúvio” e de “dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamavam *Çumé*, que deve ser o apóstolo S. Tomé, e êste dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada.” O outro homem os nativos chamavam de *Maira*, “que dizem que lhes fazia mal e era contrário de *Çumé*; e por esta causa os que estão de guerra com os Portugueses, lhes chamam *Maira*.”⁸¹

Em carta de 1549, Manoel da Nóbrega registrou que os indígenas teriam contado sobre a passagem de São Tomé pelo Brasil. O padre contou que foi conferir “as pisadas” que o santo teria deixado ao fugir dos nativos, “que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abria o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a

⁷⁹ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 10.

⁸⁰ COSTA, João Paulo Oliveira; LACERDA, Teresa. *A interculturalidade na Expansão Portuguesa, séculos XV-XVIII*. Alto-Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), Lisboa, 2007, p. 12.

⁸¹ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 340.

Índia.”⁸² Segundo Nóbrega, os indígenas também teriam contado que São Tomé havia prometido retornar. O missionário clama para que “Ele os veja do Ceu e seja intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento e recebam a santa Fé como esperamos.”⁸³

Mito luso-brasileiro da época da conquista, a devoção a São Tomé já existia desde tempos imemoriais na Índia, quando os portugueses alcançaram o extremo oriente. Francisco Xavier, pioneiro das missões jesuítas, informou em cartas enviadas a Santo Inácio de Loyola a devoção ao apóstolo. No caso do São Tomé registrado pelos inácianos no Brasil, Sérgio Buarque de Holanda identifica como uma “metamorfose do herói civilizador indígena”, em função da “similitude dos nomes, entre o Sumé dos naturais da terra e o São Tomé apóstolo dos gentios.”⁸⁴

Percebe-se claramente, nas epístolas de Anchieta e Nóbrega, a necessidade de acomodação de personagens mitológicos – tanto por parte dos missionários quanto dos indígenas –, às necessidades mais imediatas do contato inédito promovido pela colonização.

No caso dos jesuítas, a identificação de São Tomé com a cosmologia indígena seria uma “solução concreta e ‘histórica’” para dirimir dúvidas que se apresentavam à Igreja da Contra-Reforma. Enquanto buscava “renovar a própria estrutura ideológica de acordo com a imagem do mundo que se começava”, a Igreja estava empenhada na pregação e conversão universal.⁸⁵ Já para os nativos, pode ser interpretada também como uma maneira de inserir os colonizadores portugueses na própria cosmologia.

3.5 Cartas jesuíticas

As cartas jesuíticas devem ser analisadas à luz do contexto histórico em que foram escritas, com que propósito, quem eram os destinatários, a que projeto missionário serviram.

⁸² *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 101.

⁸³ *Cartas Jesuíticas I - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 102.

⁸⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. 155. O capítulo *Um mito luso-brasileiro* é inteiramente dedicado à análise da figura de São Tomé durante a expansão.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 156.

É certo que as correspondências trocadas entre missionários de todas as regiões (Europa, África, Ásia, América) tinham um claro teor edificante e um caráter informativo, de consulta, recebimento e cumprimento de ordens superiores.

Por exemplo, quando o padre Antonio Pires, em carta de 1551, declara que “muitos dos gentios pedem a agua do Bautismo”, é preciso relativizar e ler nas entrelinhas. Por tudo que citamos e analisamos das cartas jesuíticas, não é razoável supor que os indígenas desejavam de imediato a conversão para algo sobre o qual nem conheciam. Nesse trecho da carta, o verbo “pedir” pode ser interpretado como “precisar”, o que inverte totalmente o sentido da afirmação. Os missionários é que tinham o desejo, a obrigação e a necessidade de batizá-los.

E a própria correspondência ratifica essa interpretação: “[...] mas o padre Nobrega ha ordenado que primeiro lhes façam os catecismos e exorcismos até que conheçamos nelles firmeza, e que de todo o coração creiam em Christo, e tambem que primeiro emendem seus maus costumes.”⁸⁶

Na mesma carta, o jesuíta reforça o caráter edificante do texto, quando supõe que “grande é cá a inveja que este Gentios têm a estes novamente convertidos, porque vêm quão favorecidos são do Governador e de outras principaes pessoas, e si quiséssemos abrir a porta ao Bautismo, quase todos se viriam a bautizar [...]”.⁸⁷

E, como em boa parte das epístolas analisadas nesta pesquisa, defende que a conversão seria muito mais eficaz se houvesse mais missionários. Eles eram poucos e estavam espalhados em território tão vasto. Por isso, conclama os irmãos da Companhia de Jesus a suprirem “tantas necessidades”.⁸⁸

Ainda nesta correspondência escrita da capitania de Pernambuco, o religioso exalta o papel da missão e coloca os padres como referência superior e capaz até de intimidar os indígenas: “[...] é tão grande o temor e reverencia que têm aos Padres, que não ousam abertamente comer carne humana [...]”.

O caráter edificante das cartas jesuíticas também fica muito claro em correspondência do padre Ambrosio Pires, de 1555.

⁸⁶ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 102.

⁸⁷ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 103.

⁸⁸ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 106.

Dois annos há que viemos para estas terras do Brasil e achamos nossos Irmãos da Companhia, que com grande solitudine se afadigavam nesta vinha um tanto estéril e que não compensou ainda os trabalhos e a diligencia dos operários. Esperamos, todavia, que por fim *Dominus dabit benignitatem et terra dabit fructum suum*.⁸⁹

A tradução livre do trecho em latim, algo similar a “o senhor dará bondade e a terra dará o seu fruto”, indica a forma como os “operários da vinha estéril”, os jesuítas, encaravam a missão que lhes foi dada por Deus, pelo papa, pela Companhia de Jesus, e pelos superiores hierárquicos.

Como vimos, o progresso da conversão está entre os temas recorrentes na série documental de cartas jesuíticas do século XVI. Dez anos após o início da missão na América, o padre Francisco Pires citava as mudanças mais importantes no comportamento dos indígenas: se antes matavam e comiam os inimigos, se “não havia temor de Deus”, “agora são ligeiros pera irem e correrem a igreja [...] estão abertos pera louvarem a Christo [...], se arrependem e se confessam”.

O padre Ruy Pereira demonstra otimismo semelhante, em carta enviada da Bahia aos irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, no ano de 1560. Para o missionário, os companheiros que estavam na Europa deveriam apagar dos corações “a má opinião que lá havia do Brasil”. A crença, segundo ele, era de “que vir ao Brasil era vir a perder tempo”.

A mensagem de Ruy Pereira nessa carta, assim como a de outros inacianos analisadas nesta dissertação, é precisa: apesar de todas as dificuldades, a salvação espiritual daquela gente dependia dos jesuítas. Por isso, pode-se considerá-la como um exemplo típico do teor edificante das cartas, e de chamamento à responsabilidade do voto missionário feito pelos inacianos ao ingressarem na Ordem.

Antonio Blasquez compartilha essa opinião, ao cotejar “a cegueira e trevas de então com a luz e a claridade de agora”. E afirma que os jesuítas deveriam agradecer a Deus pelo sucesso da empreitada. Também conclama os padres e irmãos que receberiam

⁸⁹ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 166.

a notícia por meio das cartas a considerá-lo motivo de alegria.⁹⁰ Neste mesmo registro, de 1564, Blasquez explica o caráter edificante das correspondências trocadas entre os jesuítas, os objetivos e o alcance que elas tinham.

A outras pessoas de fora, como seja o Senhor Governador, e pessoas mui familiares e devotas da Companhia, com a aprovação e consentimento do Padre Provincial se tem mostrado algumas letras e copias dessa provincia e da Europa, com que muito se tem edificado e ao mesmo tempo acerca dellles crescido o credito e opinião da Companhia, e verdadeiramente pasma quando ouvem tantas maravilhas que o Senhor, em tantas e tão diversas nações, obra por meio dos da Companhia, e segundo tenho visto e experimentado, havia sido em alguns grande motivo para irem diante no caminho do Senhor a consideração a estas obras, trabalhando por imita-las conforme a sua possibilidade e forças; e não se admire V. Revm. de acontecer isto á gente de fora, a quem a novidade da cousa e a excellencia das obras com muita rasão puderam comover e pungir os corações; mas de certo que aos nossos e mesmo aos mais antigos, que de tempos já conhecem as mercês e benefícios que o Senhor costuma fazer a esta sua mínima Companhia, quando ouvem as cartas alegram-se verdadeiramente em espirito e não se cançam de louvar a divina piedade e clemencia, que tão abertamente nestas cousas se mostra em suas criaturas.⁹¹

Do conjunto documental analisado, uma epístola do padre Jorge Rodrigues, de 1565, chama a atenção para o “costume mui santo” que os inicianos tinham de “comunicarmos nossas cousas uns com os outros, como verdadeiros membros da Companhia, dando parte a nossos Irmãos assi de nossa alegria como de nossa tristeza”. E se o contato não podia ser pessoal, deveria ser feito “por cartas, pera que uns e outros nos consolemos e animemos a servir a Christo todos os dias de nossa vida, contando seus louvores e maravilhas”.

Qualquer notícia deveria primeiro edificar, e para conseguir a consolação nada melhor que mostrar os avanços da glória divina nas obras e ações apostólicas dos padres e irmãos. Sendo este o objetivo, a missiva não poderia ser deixada ao acaso das impertinências cotidianas dos padres ou à intensidade de seus sentimentos espirituais.

⁹⁰ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 447.

⁹¹ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, p. 455.

Escrevendo para serem lidos por muitos outros, os padres deveriam ter a consciência de que estavam produzindo um texto para ser interpretado e lembrado.⁹²

O jesuíta Jorge Rodrigues ressalta ainda que a escrita e a troca de cartas entre os religiosos era ao mesmo tempo legado e obrigação dos missionários, que deviam com “obediência seguir este tão louvado costume que nos deixaram nossos Padres, mandando-me escrever esta, na qual dêsse a VV. RR. conta de nós e desta terra”.⁹³

A comunicação epistolar permanente está entre as obrigações definidas por Santo Inácio de Loyola, nas *Constituições* da Companhia de Jesus, para manter o vínculo, a unidade, a obediência e a hierarquia entre os membros da Ordem, dispersos pelo planeta.⁹⁴

Eram “textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico”⁹⁵.

Para além disso, o conjunto documental das cartas jesuíticas deixou como legado a possibilidade de recuperação da memória da Companhia de Jesus, de parte importante do império português, da dimensão religiosa da expansão, do projeto missionário inaciano, do mundo luso-brasileiro do século XVI. Felizmente e fundamental para a pesquisa histórica, a epistolografia missionária é também responsável por fração significativa do que conhecemos sobre a cultura dos povos nativos da América portuguesa, a exemplo de tradições imemoriais como a antropofagia ritual.

⁹² LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas – Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, 2002, p. 17-18.

⁹³ *Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 492.

⁹⁴ LONDOÑO, op. cit, p. 13-14.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 13.

Conclusão

Em 1584, José de Anchieta fez uma espécie de balanço da missão no Brasil. Novamente expôs as contradições do discurso missionário, os altos e baixos, as frustrações e os pequenos progressos. Certamente era um mundo ainda dividido entre Deus e o Diabo, como o de 1549, quando desembarcaram os primeiros jesuítas.

Nos batizados que se faziam, como não levavam nenhum aparelho nem conhecimento das cousas da Fé, nem arrependimento de pecados, não somente não recebiam graça, mas muitas vezes nem caráter pela ignorância deles que não sabiam o que recebiam e dos que lho davam sem lho dar a entender, e desta maneira *viviam e vivem ainda agora muitos em perpétuas trevas sem terem mais que nomes de cristãos* [grifo meu], de maneira que assim se haviam com eles e ainda agora se hão, como que não fossem suas ovelhas; nem os Bispos fazem muito caso disso, pois com os índios livres visto está que se não faz diligência nenhuma no que toca a sua salvação, quase como de gente que não tem alma racional nem foi criada e redimida para a Glória.¹

Pelas palavras de Anchieta, a situação na colônia era totalmente oposta aos ideais tridentinos. Segundo ele, “nem os Bispos” se preocupavam com a aparente conversão dos gentios canibais, a quem os jesuítas chamavam de “carniceiros”. O padre Anchieta vai além e questiona a fé, as condutas morais e os maus exemplos dos compatriotas. Àquela altura, os indígenas convertidos cometiam muito menos pecados se comparado “à maior parte dos portugueses do Brasil”.²

Em outro documento de 1585, Anchieta repete as contradições do próprio discurso e do pensamento jesuíta sobre as reais possibilidades de conversão dos nativos. Curiosa e surpreendentemente, nesse registro ele exalta o que considera “qualidades” dos indígenas: “tábula rasa para imprimir-se-lhes todo o bem”. Segundo o inaciano, eles abandonavam com facilidade “os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos”.

¹ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 330.

² *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594).* Civilização Brasileira, 1933, p. 332.

E completa a aparente defesa de uma conversão pacífica afirmando que os indígenas obedeciam aos padres “como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito, [...] compreendem mui bem a doutrina cristã e os mistérios de nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos Portugueses”.³ Nem de longe parece o defensor da sujeição e da obediência para imposição da fé visto em outras cartas, expondo novamente as contradições do pensamento e do discurso jesuíta.

Sérgio Buarque de Holanda sustenta a tese de que essas contradições do imaginário jesuíta em relação aos indígenas foram apenas aparentes. A defesa que os missionários fizeram da liberdade indígena (o que favoreceu a catequização e os interesses da Coroa no tráfico negreiro) não os impediu de caracterizarem os gentios de acordo com o imaginário demonológico e o discurso europeu da bestialidade. Para o historiador, entre os jesuítas que atuaram na América portuguesa, a opinião sobre os nativos pendeu “decididamente para o lado dos defeitos”.⁴

Se no estágio inicial do contato houve até certo encantamento com a inocência daquela gente, como julgou Pero Vaz de Caminha, em muitos momentos prevaleceu a imagem da “tabula rasa” ou “folha de papel branco” criada pelos jesuítas. Com o tempo, os missionários adotaram atitude mais realista e menos idealista, repugnando os costumes ancestrais e defendendo a sujeição.⁵

Não parece excessivo, pois, dizer de muitos dos antigos missionários do Brasil que, agindo embora à maneira de Frei Bartolomeu de Las Casas, deveriam parecer-se um pouco, no seu pensar, com Ginés de Sepúlveda, o acre opositor do Apóstolo das Índias e partidário do *Compelle intrare* até o extremo da violência intolerante contra os bárbaros americanos. Assim é de crer que veriam no gentio muito mais o “perro cochino” do que o “bom selvagem”.⁶

A prevalência do discurso demonológico dos jesuítas em relação aos indígenas não pode ser dissociada do contexto histórico do século XVI. Como afirma Laura de

³ *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594)*. Civilização Brasileira, 1933, p. 443.

⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000, p. 372-373.

⁵ *Ibid.*, p. 373.

⁶ *Ibid.*, p. 378.

Mello e Souza, essa associação do “outro” indígena ao demônio e a negação de suas tradições serviu de justificativa e “dava sentido à ação catequética”.

Esse fato, no entanto, não invalida a força das palavras do irmão Mateus Nogueira, um dos interlocutores do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*: “são cães, em se comerem, e se matarem e são porcos, por vícios, e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão, por que alguns padres, que do reino vieram, os vejo resfriados, porque vinham cuidando de converter a todo o Brasil em uma hora, e vêm-se que não podem converter em um anno, por sua rudeza e bestialidade”⁷.

Este trecho sintetiza o imaginário dos inacianos que atuaram no Brasil, nas primeiras décadas da missão. Pensamentos e palavras que se traduziram em ações práticas, como a guerra à antropofagia. Para os jesuítas, havia uma única saída para a salvação daquelas almas: aceitar a conversão ao Evangelho.

Para Stuart Schwartz, “os jesuítas, mesmo com suas frustrações e ocasionais dúvidas, acreditavam que os índios possuíam alma e poderiam se integrar à comunidade cristã”.⁸ Por isso, as práticas demoníacas que atrapalhavam o processo de catequese e conversão deveriam ser extirpadas, segundo os argumentos dos próprios missionários.

O conjunto documental analisado indica que os padres combateram a antropofagia ritual e outros “costumes inveterados” de diferentes formas: com a ajuda de leis, proibições e punições estabelecidas pelos governadores, com a política dos aldeamentos, a detração dos pajés, a sujeição, a aliança com determinados grupos, a cura temporal em troca do batismo e da aceitação do Evangelho.

A condenação à antropofagia ritual foi tão intensa que os padres conseguiram transformar a prática em crime punível pelos governadores-gerais. “Através de uma implacável guerra *aos* [grifo do autor] índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra *dos* [grifo do autor] índios, retirando-lhe o caráter de finalidade social para transformá-la em meio para seus próprios fins.”⁹

⁷ *Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988, p. 230.

⁸ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2006, p. 282.

⁹ CASTRO, Eduardo Viveiro de. *O mármore e murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, p. 245-246. In: *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Por outro lado, deve-se levar em consideração que o primeiro século na América portuguesa não foi marcado apenas por tentativa de sujeição, obediência e imposição religiosa. Isso porque colonizadores e os próprios missionários adotaram, em certa medida e em determinadas circunstâncias, costumes nativos.

Os colonos se envolveram de tal forma com a cultura indígena que as fontes documentais registram, por exemplo, indícios bastante contundentes da participação de cristãos brancos europeus em rituais antropofágicos.

No caso dos jesuítas, pela necessidade de levar a conversão adiante, fizeram concessões e traduziram conceitos, ritos e dogmas católicos nas línguas locais. Como explica Caio César Boschi, “o trabalho evangelizador teve que levar em conta não só as singularidades locais das diversificadas zonas em que foi exercido, como também o estágio cultural e a complexidade do quadro religioso com que se deparava.”¹⁰

A fé cristã prevaleceu, mas se misturou a outras tradições religiosas, especialmente negras e indígenas. Portanto, aquele catolicismo reformado do Concílio de Trento, do qual nasceu a Companhia de Jesus e que pretendia uma fé uniforme e universal, passou longe das licenciosidades e particularidades da colônia lusitana.

A prevalência de religiões híbridas e sincréticas tem algumas explicações possíveis, sobretudo pelas ausências. Roma estava distante em todos os sentidos, mais preocupada com o avanço dos protestantes na Europa. Durante cem anos, a colônia teve apenas um bispado, as visitas pastorais definidas pelo Concílio de Trento foram praticamente ignoradas, e a única legislação eclesiástica de todo o período colonial passou a valer apenas em 1707. Sob o regime do Padroado, a monarquia orientava a evangelização muito mais por questões de Estado do que por motivos espirituais e dogmas religiosos. A fraternidade cristã, por exemplo, foi esquecida em nome do sistema colonial que precisava da escravidão para existir.¹¹

A quantidade insuficiente de missionários e clérigos é outra característica da religiosidade no mundo luso-brasileiro do século XVI. Conforme registrado em parte significativa das cartas que analisamos, os próprios jesuítas reclamavam da falta de

¹⁰ BOSCHI, Caio César. *As Missões no Brasil*. In: História da Expansão Portuguesa, vol. II, Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, p. 388.

¹¹ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 87.

“operários” para a vinha que consideravam estéril, ao passo que sobravam obrigações eclesiásticas e dificuldades no trabalho de conversão.

Para além da propagação planetária da fé, as missões tiveram outros desdobramentos importantes. Um deles é o fato de os jesuítas terem delineado um “viés antropológico”, com o registro de costumes de regiões e povos ao redor do planeta. Mas essa incipiente sensibilidade etnográfica não impediu que os inicianos se mantivessem apegados às tradições católicas e demonológicas europeias.¹²

A despeito das exceções e da acomodação cultural praticada pelos jesuítas no Brasil colonial e em outras partes do império português, o que a série documental analisada revela com maior ênfase é justamente a construção de um discurso que demoniza o “outro”.

Convencidos como estavam da superioridade moral – e normalmente material – do cristianismo ocidental, só o missionário de exceção se dava ao trabalho de perder tempo a estudar profundamente os livros sagrados (onde os havia) e as crenças básicas daqueles que tentavam converter, como o fizeram, por exemplo, [Bernardino de] Sahagún no México, [Matteo] Ricci na China e [Roberto de] Nobili na Índia. Muitos dos portadores da semente evangélica tinham tendência para rejeitar essas crenças como obras do demônio e todas as culturas não cristãs como basicamente inferiores e estranhamente exóticas.¹³

A dicotomia entre civilização e barbárie, céu e inferno, os bons e os “maus costumes”, foi incapaz de encobrir um ideal de verdade e superioridade característico do proselitismo religioso cristão naquele momento histórico. Na prática, porém, esse ideal não resultou necessariamente no sucesso do projeto missionário, nem na unidade da fé e disciplina eclesiástica, como propugnava o Concílio de Trento.

É interessante observar como no século XVII, mais cem anos após a chegada dos jesuítas, permanecia a ideia de que os indígenas da América portuguesa não tinham religião e, portanto, estavam associados ao demônio. Segundo o padre Simão de Vasconcellos, “os Índios do Brasil de tempos immemoraveis a esta parte, não adorão

¹² SOUZA, L. M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 87-88.

¹³ BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Edições 70, p. 56.

expressamente Deus algum: nem tem templo, nem sacerdote, nem sacrificio, nem fé, nem lei alguma.”¹⁴

Se os “diabólicos costumes” ainda impregnavam o imaginário dos jesuítas missionários, e Deus o Diabo duelavam e se confundiam no sincretismo mágico-religioso colonial, o cristianismo na Europa também não alcançara os objetivos propostos por Trento. Ambivalências e contradições persistiam no Velho Mundo, onde crenças populares e mitologias camponesas misturavam-se ao nascente conhecimento científico e aos autores considerados eruditos. O caso revelado por Carlo Ginzburg, do moleiro Menocchio – acusado pelo Santo Ofício por sustentar que o mundo tinha origem na putrefação –, é exemplar daquele panorama religioso e cultural.

A expansão da fé e o estabelecimento do catolicismo no Novo Mundo repetiam, portanto, a história do cristianismo, marcada por imperfeições, assimilações, acomodações, sincretismos e fusões de elementos pagãos e estranhos aos dogmas e à doutrina.

¹⁴ VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Volumes 1 e 2). Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01827710. Acesso em: agosto de 2014, p. XCIX.

BIBLIOGRAFIA

FONTES DOCUMENTAIS

Cartas Jesuíticas 1 - Cartas do Brasil, 1549-1560 – Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

Cartas Jesuíticas 2 – Cartas Avulsas – Azpilcueta Navarro e Outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

Cartas Jesuíticas 3 – Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta. S. J. (1554-1594). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil.* Edições do Senado Federal. Brasília, 2008.

LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil.* Biblioteca do Exército-Editora, 1961.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio.* Tradução do autógrafo espanhol, 3ª edição, 1999, Livraria A. I. – BRAGA.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil.*

STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil.* Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

VASCONCELOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Volumes 1 e 2). Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865. Disponível em: www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01827710. Acesso em: agosto de 2014.

LIVROS

ALENCASTRO, L. F. *O Trato dos Viventes - Formação do Brasil no Atlântico Sul.* Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400-1800.* Edições 70.

BAETA NEVES, Luiz Felipe. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios.* Editora Forense, 1978.

BOSCHI, Caio César. *As Missões no Brasil.* In: História da Expansão Portuguesa, vol. II, Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

BOSI, Alfredo. *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

BOXER, Charles R. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOXER, Charles R. *Relações raciais no império colonial português*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Edições 70.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História* – 3. ed. – Rio de Janeiro. Forense, 2011.

COSTA, João Paulo Oliveira; LACERDA, Teresa. *A interculturalidade na Expansão Portuguesa, séculos XV-XVIII*. Alto-Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME), Lisboa, 2007.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Editorial Estampa.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3ª ed. – São Paulo: Globo, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A Passagem do Século: 1480-1520 – As origens da globalização*. Companhia das Letras, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I, volume 2, 11ª edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. - São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. Tradução Eduardo Brandão. 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MONTAIGNE, Michel de. *Sobre os canibais*. In: Os ensaios: uma seleção. Peguin/Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2006.

SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1982.

THOMAZ, Luís Filipe. *Descobrimentos e Evangelização - Da cruzada à missão pacífica*. In: Congresso Internacional de História “Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas” - Actas, Vol. I, Universidade Católica Portuguesa - Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses - Fundação Evangelização e Culturas, Braga, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – A questão do outro*. Editora Martins Fontes, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo; Companhia das Letras, 2011.

_____. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. (org.). *Confissões da Bahia*. Companhia das Letras, 1997.

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006.

ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Tupi: O Encontro Sacramental e Ritual dos Séculos XVI-XVII*. Disponível em:

http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/JesuitaseTupi_0.pdf. Acesso em: junho de 2014.

_____. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012002000100005. Acesso em: junho de 2014.

CAMPOS, Fernanda de Freitas. *Antropofagia ritual dos povos Tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI*. Monografia de Graduação. Departamento de História, Universidade de Brasília (UnB), 2013. Disponível em: http://bdm.unb.br/bitstream/10483/5790/1/2013_FernandadeFreitasCampos.pdf. Acesso em: junho de 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagens de índios do Brasil: o século XVI*. Estud. av., vol.4, nº 10, São Paulo Sep./Dec. 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141990000300005&script=sci_arttext. Acesso em: janeiro de 2015.

FUJIMOTO, Juliana. *Guerra e antropofagia em Jean de Léry e Claude d'Abbeville: dos fragmentos míticos ao código compartilhado*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo (USP), 2008. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08072008-150022/pt-br.php. Acesso em: julho de 2014.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas – Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882002000100002&script=sci_arttext. Acesso em: abril de 2014.

LONDOÑO, Fernando Torres. *O índio como selvagem, o Diálogo da Conversão dos Gentios e a memória*. Revista Projeto História, São Paulo, v. 20, p. 269-279, 2000.

MARCOCCI, Giuseppe. *Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)*. Tempo vol. 16, nº 30, Niterói, 2011. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042011000100003&script=sci_arttext. Acesso em: abril de 2014.

MEIHY, J. C. S. B. *A ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro*. Afro-Asia (UFBA-Impresso), Salvador, v. 23, p. 09-27, 2000. Disponível em: www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002301. Acesso em: abril de 2014.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2001. Disponível em: www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000220275. Acesso em: agosto de 2014.